# วารสารมานุษยวิทยา

Journal of Anthropology, Sirindhorn Anthropology Centre (JASAC)

ปีที่ 7 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม 2567)

Volume 7 Number 2 (July – December 2024)

ISSN 2630-001X (Print) 2773-9619 (Online)

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

กรุงเทพมหานคร

# ฌส

**วารสารมานุษยวิทยา**

ปีที่ 7 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม 2567)

วารสารมานุษยวิทยาเป็นวารสารวิชาการของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) มีเป้าหมายสำคัญ 3 ประการ คือ ประการที่หนึ่งการสนับสนุนยกระดับ และเผยแพร่การศึกษาใหม่ ๆ ทางมานุษยวิทยาที่อธิบายพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรมของมนุษย์จากอดีตจนถึงปัจจุบัน ประการที่สองการสนับสนุนให้นักมานุษยวิทยารุ่นต่าง ๆ ได้ผลิตงานวิชาการที่มีคุณภาพสามารถอธิบายสภาพปัญหาสังคมที่ส่งผลกระทบต่อคุณค่าและศักดิ์ศรีของมนุษย์ รวมถึงความเหลื่อมล้ำ ความไม่เป็นธรรมและอคติทางสังคม ประการที่สาม การส่งเสริมความเข้าใจและเปิดโลกทัศน์ใหม่ ๆ เกี่ยวกับการศึกษาชีวิตมนุษย์ เป้าหมายทั้ง 3 ประการนี้คือปรัชญาและพันธกิจสำคัญของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธรที่เล็งเห็นว่าความรู้ทางมานุษยวิทยาคือสิ่งที่จำเป็นต่อสังคมเพื่อให้เกิดการอยู่ร่วมกันอย่างสันติของมนุษย์และความแตกต่างทางสังคมในโลกยุคโลกาภิวัตน์ที่กำลังเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว

วารสารมานุษยวิทยามีการตีพิมพ์เผยแพร่ปีละ 2 ฉบับ คือ ฉบับที่ 1 เดือนมกราคม-มิถุนายน และฉบับที่ 2 เดือนกรกฎาคม-ธันวาคม โดยเปิดรับข้อเสนอบทความทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษผ่านระบบฐานข้อมูลวารสารอิเล็กทรอนิกส์กลางของประเทศไทย (Thai Journal Online)

สามารถอ่านและดาวน์โหลดบทความได้ที่ https://tci-thaijo.org/index.php/jasac

Journal of Anthropology, Sirindhorn Anthropology Centre (JASAC)

Volume 7 Number 2 (July – December 2024)

The Journal of Anthropology, an academic publication of the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization) (SAC), has 3 important objectives. Firstly, to encourage, enhance and circulate new anthropological works that demonstrate the socio-cultural dynamics of human societies from the past to present. Secondly, to support anthropologists of all generations in creating qualified research papers that investigate social issues that have affected human values, dignities, as well as social inequality, injustice, and prejudice. Thirdly, to advocate and promote fresh perspectives and approaches in studying human activities. These three objectives are the philosophical underpinning of the SAC's mission, which recognizes that anthropological knowledge is essential for creating peaceful coexistence of human and societal differences in our rapidly changing globalized world.

The Journal of Anthropology publishes 2 issues each year, the first issue of January-June and the second issue of July-December. We welcome academic contribution both in Thai and English. Articles can be submitted through our online system.

visit journal: https://tci-thaijo.org/index.php/jasac

**คณะที่ปรึกษาผู้ทรงคุณวุฒิ**

| | |
|---|---|
| นิติ ภวัครพันธุ์ | จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย |
| ศิราพร ณ ถลาง | จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย |
| อานันท์ กาญจนพันธุ์ | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| ยศ สันตสมบัติ | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| ชยันต์ วรรธนะภูติ | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| เสมอชัย พูลสุวรรณ | มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ |
| ธนิก เลิศชาญฤทธ์ | มหาวิทยาลัยศิลปากร |
| รัศมี ชูทรงเดช | มหาวิทยาลัยศิลปากร |

**กองบรรณาธิการ**

| | |
|---|---|
| โสวัตรี ณ ถลาง | มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ |
| จักรพันธ์ ขัดชุ่มแสง | มหาวิทยาลัยขอนแก่น |
| ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| วสันต์ ปัญญาแก้ว | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| อนุสรณ์ อุณโณ | มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ |
| ยุกติ มุกดาวิจิตร | มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ |
| พิเชฐ สายพันธ์ | มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ |
| บุญเลิศ วิเศษปรีชา | มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ |
| สายพิณ ศุพุทธมงคล | มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ |
| กนกวรรณ ธราวรรณ | มหาวิทยาลัยมหิดล |
| สิริพร สมบูรณ์บูรณะ | มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ |
| ดำรงพล อินทร์จันทร์ | มหาวิทยาลัยศิลปากร |
| เอกรินทร์ พึ่งประชา | มหาวิทยาลัยศิลปากร |
| ตรงใจ หุตางกูร | ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร |

**บรรณาธิการ**

| | |
|---|---|
| นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ | ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร |

**ผู้จัดการวารสาร**

| | |
|---|---|
| วิสุทธิ์ เวชวราภรณ์ | ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร |

## Advisory Board:

| | |
|---|---|
| Niti Pawakapan | Chulalongkorn University |
| Siraporn Nathalang | Chulalongkorn University |
| Anan Ganjanapan | Chiang Mai University |
| Yos Santasombat | Chiang Mai University |
| Chayan Vaddhanaphuti | Chiang Mai University |
| Samerchai Poolsuwan | Thammasat University |
| Thanik Lertcharnrith | Silpakorn University |
| Rasmi Shoocongdej | Silpakorn University |

## Editorial Board:

| | |
|---|---|
| Sowatree Nathalang | Kasetsart University |
| Jaggapan Cadchumsang | Khon Kaen University |
| Pinkaew Laungaramsri | Chiang Mai University |
| Wasan Panyagaew | Chiang Mai University |
| Anusorn Unno | Thammasat University |
| Yukti Mukdawijitra | Thammasat University |
| Pichet Saiphan | Thammasat University |
| Boonlert Visetpricha | Thammasat University |
| Saipin Suputtamongkol | Thammasat University |
| Kanokwan Tharawan | Mahidol University |
| Siriporn Somboonburana | Walailak University |
| Damrongphon Inchan | Silpakorn University |
| Ekarin Phungpracha | Silpakorn University |
| Trongjai Hutangkura | Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre |

## Editor:

| | |
|---|---|
| Narupon Duangwises | Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre |

## Journal Manager:

| | |
|---|---|
| Whisut Vejvarabhorn | Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre |

**ที่ทำการกองบรรณาธิการ**
ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
20 ถนนบรมราชชนนี ตลิ่งชัน กรุงเทพฯ 10170
โทร 02 880 9429-3807

**Editorial Offices**
Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization),
20, Boromrachachonni Road, Taling-Chan, Bangkok, Thailand, 10170,
tel. (+662) 8809429 ext. 3807

| | |
|---|---|
| ออกแบบปก | วิสูตร สิงห์โส |
| จัดรูปเล่ม | วรัญญา เพ็ชรคง |
| ตรวจพิสูจน์อักษร | วิสุทธิ์ เวชวราภรณ์ และสุธิมา ชัยวิสูตร์ |
| จัดพิมพ์โดย | ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) กรุงเทพฯ โทร. 02-880-9429 |
| ISSN | 2630-001X (Print) 2773-9619 (Online) |

copyrights@2021 by Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization)

# สารบัญ (Contents)

**บทบรรณาธิการ** 8

**บทความวิจัย**

**ท้าทายการตีตรา สู่ความเข้าใจวัฒนธรรมการดื่มสุราของคนจนเมือง** 11
บุญเลิศ วิเศษปรีชา

**การเมืองของการส่งเสริมภาษาชนกลุ่มน้อยชาติพันธุ์ไท ในภาคกลางตอนเหนือของเวียดนาม** 53
อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ และ ยุกติ มุกดาวิจิตร

**เพศวิถีกับผู้หลุดพ้นในพุทธศาสนาเถรวาท** 97
สุมาลี มหณรงค์ชัย และ ธนสิทธิ์ ฉัตรสุวรรณ

**บทความวิชาการ**

**ลิ้มรสความดัง: บทบาทของเชฟคนดังในการเปลี่ยนแปลง ศาสตร์แห่งการทำอาหาร** 131
ปิยรัตน์ ปั้นลี้

**ครัวไทด่าน : “พื้นที่” และ “ประสบการณ์” ในมุมมอง “มานุษยวิทยาครัว”** 161
เอกรินทร์ พึ่งประชา

**บทปริทัศน์หนังสือ**

**ธรรมชาติสถาปนาการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมในสมัยของทุน** 195
พงศ์ปกรณ์ วานิช

**นิเวศวิทยาการเมืองแนวสตรีนิยม** 200
ปุณยนุช ณ นคร

## บทบรรณาธิการ

**นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ**

วารสารมานุษยวิทยาฉบับนี้มีบทความเกี่ยวกับมายาคติความเมาที่สังคมมักใช้ตีตราคนจน บุญเลิศ วิเศษปรีชา เสนอว่าในความคิดและประสบการณ์ของคนจนที่ดื่มสุรา พวกเขาสร้างความหมายให้กับการดื่มจากหลากหลายมุมมอง ทั้งเรื่องการต้องทำงานหนัก การดื่มสุราดีกว่าติดยาเสพติดชนิดอื่น การดื่มคือการแสวงหาความสุข ผู้ดื่มจะรู้ว่าอะไรคือความเหมาะสมแก่ตนเอง มิติความรู้สึกของบุคคลต่อการดื่มอาจมีความสำคัญต่อการมีชีวิตที่แร้นแค้นของคนจนจำนวนมาก สิ่งนี้คือเรื่องราวที่คนนอกควรทำความเข้าใจมากกว่าการประณามว่าการดื่มเป็นสิ่งที่เลวทราม บทความของยุกติ มุกดาวิจิตร และอัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ ชี้ให้เห็นว่านโยบายทางภาษาของเวียดนาม ทำให้คนไท จังหวัดแท็ญหวา ภาคกลางตอนเหนือของเวียดนามถูกครอบงำด้วยอุดมการณ์ชาตินิยม อุดมการณ์พรรคคอมมิวนิสต์ และวัฒนธรรมชาวกิญ (เวียด) เป็นกลไกที่รัฐบาลเวียดนามผนวกชนกลุ่มน้อยเข้าเป็นส่วนหนึ่งของชาติ ขณะเดียวกันชนกลุ่มน้อยก็ตระหนักว่าพวกเขาถูกสนใจและมีคุณค่าในสายตาของรัฐบาล การปกครองชนกลุ่มน้อยและชาติพันธุ์ในรัฐสมัยใหม่จึงเป็นทั้งการควบคุมและการผลิตสร้างอัตลักษณ์ในนามวัฒนธรรมชาติ

บทความของปิยรัตน์ ปั้นลี้ อธิบายให้เห็นถึงอิทธิพลและบทบาทของเชฟทำอาหารคนดังที่มีต่อวัฒนธรรมการปรุงและการกินอาหารในพื้นที่สาธารณะ ผู้บริโภคจะรับรู้ถึงสไตล์และสุนทรียะของการกินอาหารผ่านสื่อประเภทต่าง ๆ ส่งผลให้วิธีการรับประทานอาหารมีนัยของสุขภาพ การรักสิ่งแวดล้อม การผสมผสานวัฒนธรรม และความเป็นท้องถิ่น บทความของเอกรินทร์ พึ่งประชา อธิบายให้เห็นบริบทวัฒนธรรมอาหารในอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย สะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ทางสังคมกับการปรุงและกินอาหาร เห็นบทบาทของคนทำอาหารที่เป็นผู้หญิง รวมทั้งทำให้เห็นการเปลี่ยนแปลง

จากสังคมเกษตรมาสู่สังคมทุนนิยมแบบอุตสาหกรรม อาหารท้องถิ่นจึงมีบทบาทร่วมกับการเปิดรับการกินอาหารแบบใหม่ บทความของสุมาลี มหณรงค์ชัย และธนสิทธิ์ ฉัตรสุวรรณ อธิบายถึงเพศวิถีที่ปรากฏอยู่ในพุทธศาสนา โดยระบุว่ากลุ่มของโสดาบันและสกทาคามียังละกามราคะไม่ได้ กลุ่มอนาคามียังแสดงเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลและโรแมนติก (asexual and romantic) หรือโรแมนติก-เอเซ็กชวล อนาคามีบางกลุ่มมีเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลและอโรแมนติก (asexual and aromantic) ส่วนพระอรหันต์ถือว่าไม่สามารถระบุเพศวิถีได้ พฤติกรรมและอารมณ์ทางเพศของอริยบุคคลจึงถูกจำแนกตามหลักคิดในพุทธศาสนา ซึ่งผู้ที่ปราศจากราคะขั้นพระอรหันต์ถูกนิยามว่าไร้ซึ่งความต้องการทางเพศ

# ท้าทายการตีตราสู่ความเข้าใจวัฒนธรรมการดื่มสุราของคนจนเมือง
# Challenging Stereotypes: Understanding Drinking Cultures among the Urban Poor

บุญเลิศ วิเศษปรีชา
Boonlert Visetpricha
คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
Faculty of Sociology and Anthropology, Thammasat University
Email: boonlert_pricha@yahoo.com

วันรับบทความ: 18 สิงหาคม 2567 (Received August 18, 2024)
วันแก้ไขบทความ: 15 กันยายน 2567 (Revised September 15, 2024)
วันตอบรับบทความ: 10 ตุลาคม 2567 (Accepted October 10, 2024)

## บทคัดย่อ

บทความวิจัยชิ้นนี้นำเสนอวัฒนธรรมการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ของคนจนเมือง โดยใช้แนวทางมานุษยวิทยาการแพทย์เชิงวิพากษ์เป็นแนวทางวิเคราะห์การดื่มสุราภายใต้บริบทเงื่อนไขเชิงโครงสร้าง ผู้เขียนเก็บข้อมูลด้วยการสัมภาษณ์อย่างเป็นทางการ และการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมกับกลุ่มผู้ดื่มสุรา ผู้ให้ข้อมูลประกอบด้วยผู้อยู่อาศัยในย่านชุมชนแออัด และผู้ทำงานในภาคอุตสาหกรรม ผลการศึกษานำเสนอมี 3 ประเด็นคือ หนึ่ง คนจนเมืองมีวิถีการดื่มหลากหลาย ตั้งแต่คนที่ดื่มทุกวันแต่ดื่มน้อย ดื่มในวันสุดสัปดาห์ จนถึงคนที่ดื่มหนักแทบทุกวัน สอง ผู้ดื่มให้เหตุผลต่อการดื่มของตัวเองว่า ดื่มเพราะความสุขจากการได้สังสรรค์ ดื่มเพื่อผ่อนคลายหลังเลิกงาน และใช้การดื่มเพื่อสร้างเครือข่ายและกระชับความสัมพันธ์ เหตุผลเหล่านี้ท้าทายภาพจำที่ว่า คนจนดื่มเหล้าเพราะความเครียดและทำให้จนลงกว่าเดิม

ผู้ดื่มยังมีเทคนิคในการลดทอนผลเสียของการดื่มและทำให้การดื่มยอมรับได้ ได้แก่ การระบุว่าค่าใช้จ่ายในการดื่มไม่ได้มากเมื่อเทียบกับรายได้ หรือบอกกับตัวเองว่าการดื่มสุราดีกว่าการใช้ยาเสพติดประเภทอื่น สาม การดื่มของคนจนที่สัมพันธ์กับเงื่อนไขเชิงโครงสร้าง คนที่ดื่มหนักเกี่ยวข้องกับเงื่อนไขการทำงานที่ต้องใช้ร่างกายหนักจึงใช้การดื่มเป็นเครื่องมือบรรเทาความเจ็บปวดของร่างกาย จนกลายเป็นผู้มีความเสี่ยงที่ต้องพึ่งพาสุราในระยะยาว สถานะทางเศรษฐกิจสังคมของผู้ดื่มและการมองถึงโอกาสของตัวเองที่จะยกระดับสถานะทางสังคมของตัวเองได้หรือไม่อย่างไร เป็นเงื่อนไขสำคัญที่จะกำกับผู้ดื่มว่า จะดื่มสุรามากน้อยเพียงใด

**คำสำคัญ** การบริโภคเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ มานุษยวิทยาการแพทย์เชิงวิพากษ์ รษฐศาสตร์การเมืองของการติดสุราเรื้อรัง การดื่มหนัก คนจนเมือง

## Abstract

This research article proposes the drinking cultures among the urban poor through the lens of critical medical anthropology, analyzing behaviors within structural conditions. The study employs formal interviews and participant observation with drinkers, including slum dwellers and industrial workers. The findings reveal three key insights. First, the drinking patterns among the urban poor are diverse. Some drink moderately every day, others drink only on weekends, while a segment engages in heavy daily drinking. Second, drinkers cite hedonism, stress relief after work, and social bonding as primary reasons for drinking. These reasons challenge the stereotype that the poor drink solely due to stress,

creating a cycle of poverty and alcohol dependence. Drinkers employ neutralization techniques, asserting that their alcohol expenses are manageable, and view drinking as less harmful than drug use. Third, heavy drinking among the urban poor is closely linked to structural conditions. In terms of working conditions, physical labor leads to drinking as a coping mechanism for bodily pain, increasing the risk of long-term alcohol dependence. Socioeconomic status and opportunities for upward mobility are significant factors influencing drinking behaviors.

**Keywords** alcohol consumption, critical medical anthropology, political economy of alcoholism, binge drinking, urban poor

## บทนำ

“บี [ชื่อสมมติ] บอกอาจารย์ก่อนนะ อาจารย์อย่าเข้าใจผิด พวกบีไม่ได้กินเหล้าเพราะเครียดนะ พวกบีกินเหล้าเพราะกินแล้วมีความสุข สนุกกัน”

พี่บี หญิงวัย 54 ปี อาศัยอยู่ชุมชนรถไฟ 1 (ชื่อสมมติ) บอกกับผู้เขียนเมื่อผู้เขียนเอ่ยปาก ขอให้พี่บีช่วยแนะนำให้ไปรู้จักวงดื่มสุราที่ชุมชนพี่บี ซึ่งผู้เขียนสังเกตว่า ช่วงเย็นมีคนนั่งดื่มสุราริมทางรถไฟกันหลายกลุ่ม บางกลุ่มผู้เขียนยังไม่รู้จัก พี่บีจึงบอกมุมมองสำคัญก่อนจะย้ำประเด็นนี้กับผู้เขียนอีกหลายครั้ง

เสียงสะท้อนของพี่บีแย้งกับภาพจำในความคิดของคนหลายคนที่อาจได้อิทธิพลจากโฆษณา “จน เครียด กินเหล้า” ที่มีเนื้อหาทำนองว่าคนจนมีความเครียดในชีวิตแล้วไปหาทางออก (แบบผิดๆ) ด้วยการกินเหล้า ซึ่งไม่ได้ช่วยแก้ปัญหา แล้วยังซ้ำเติมปัญหาความยากจนของตัวเอง

บทความวิจัยชิ้นนี้นำเสนอการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ของผู้มีรายได้น้อยในบริบทสังคมเมืองจากมุมมองของผู้ดื่มแอลกอฮอล์ โดยแสดงให้เห็นถึงความหลากหลายของวิถีการดื่มว่า ไม่ใช่ดื่มหนักกันทุกคน และแสดงให้เห็นเหตุผลของการดื่มจากมุมมองของผู้ดื่ม โดยไม่มองว่า ผู้ดื่มสุรา[1] ไม่รับรู้ถึงโทษของสุรา เพราะการโฆษณาโทษของสุรามีอย่างกว้างขวาง แต่ผู้ดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ให้เหตุผลต่อการดื่มของตัวเองหักล้างสารของโฆษณา มากกว่านั้น บทความใช้แนวทางมานุษยวิทยาการแพทย์เชิงวิพากษ์ (critical medical anthropology) เพื่อวิเคราะห์การดื่มสุราภายใต้เงื่อนไขโครงสร้างระบบเศรษฐกิจที่ผลักดันให้ผู้ดื่มบางกลุ่มกลายเป็นคนดื่มหนัก โดยหวังว่า บทความวิจัยชิ้นนี้จะช่วยขจัดอคติทางชนชั้นที่เหมารวมการดื่มสุราของผู้มีรายได้น้อยและตำหนิว่าเป็นความบกพร่องส่วนบุคคลของผู้ดื่ม

## งานศึกษามุมมองของผู้ดื่มและมิติเชิงโครงสร้างที่มีจำกัด

งานวิจัยเกี่ยวกับการดื่มสุราในสังคมไทยส่วนใหญ่มีมุมมองคล้ายคลึงกัน ไม่ว่างานชิ้นนั้นจะกล่าวออกมาชัดเจนหรือไม่ก็ตาม คือ การมองว่าการดื่มสุราเป็นสิ่งผิดปกติ เป็น “ปัญหา” ที่ควรควบคุมและแก้ไข โดยมีประเด็นหลักของการศึกษาอยู่สี่ประเด็น ได้แก่ หนึ่ง เหตุปัจจัยของการดื่ม สอง พฤติกรรมการดื่ม สาม ผลกระทบของการดื่ม และสี่ แนวทางการควบคุมการดื่มที่มุ่งไปสู่การให้เลิกพฤติกรรมการดื่มสุราด้วยข้อเสนอต่าง ๆ อย่างไรก็ดี ด้วยข้อจำกัดของพื้นที่ บทความนี้จะทบทวนเฉพาะงานศึกษาในประเด็น สาเหตุปัจจัยของการดื่มและพฤติกรรมของการดื่ม ซึ่งเป็นประเด็นที่บทความชิ้นนี้จะอภิปรายถกเถียงด้วย

งานศึกษาส่วนใหญ่วิเคราะห์สาเหตุปัจจัยการดื่มสุราในฐานะพฤติกรรมของปัจเจก เริ่มจากงานที่ให้น้ำหนักปัจจัยด้านอุปนิสัยและบุคลิกภาพเป็นหลัก เช่น ระบุลักษณะนิสัยก่อนติดสุราว่า เป็นผู้มีนิสัยแบบลุ่มหลงอยากได้อยากมี ชอบสิ่งใดก็ต้องทำให้ได้ นิสัยแบบโกรธง่าย เจ้าคิดเจ้าแค้น

นิสัยแบบเขลา ท้อถอยง่าย ขี้รำคาญ ลังเล สงสัย นิสัยแบบมุ่งมั่น (หรรษา เศรษฐบุปผา และคณะ, 2555, 2557) ระดับต่อมาขยายจากระดับปัจเจกไปสู่บริบทสังคมเชิงจุลภาค เช่น ดื่มเพราะถูกเพื่อนหรือญาติพี่น้องชวน ดื่มในงานสังสรรค์ตามประเพณีหรือวาระโอกาสต่าง ๆ ดื่มเพื่อเข้าสังคม ดื่มเพราะอยากลอง ดื่มเพื่อบรรเทาหรือผ่อนคลายความเครียดจากการทำงาน และดื่มเพื่อให้ร่างกายมีกำลังทำงานหรือเพื่อผ่อนคลายกล้ามเนื้อ เช่น จุฑามาศ ทวีไพบูลย์วงษ์ (2552) สุปราณี สูงแข็ง(2552) ธนกฤต ชัยถวัลย์วงศ์ และรัศมน กัลป์ยาศิริ (2556) งานศึกษาหลายชิ้นเน้นว่า ความเครียดมีอิทธิพลส่งเสริมพฤติกรรมการดื่มสุราทั้งในกลุ่มแรงงานข้ามชาติในตลาดไท (เบญจมาศ เป็นบุญ, 2559) กลุ่มผู้ดื่มยาดองเหล้าในชุมชนเมือง อำเภอหาดใหญ่ จังหวัดสงขลา (นวลตา อาภาคัพภะกุล และคณะ, 2554)

วิธีการศึกษาพฤติกรรมการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ ที่งานหลายชิ้นใช้ตรงกัน คือ การใช้แบบทดสอบขององค์การอนามัยโลกเพื่อจัดประเภทของผู้ดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ (Alcohol Use Disorder Identification: AUDIT) โดยให้ผู้ให้ข้อมูลตอบแบบสำรวจเพื่อประเมินตัวเอง จากนั้นนำคะแนนที่ผู้ให้ข้อมูลตอบมาจัดประเภทของการดื่มสุราเป็นสี่ประเภท คือ กลุ่มผู้ดื่มประเภทมีความเสี่ยงต่ำ กลุ่มผู้ดื่มประเภทความเสี่ยงสูง กลุ่มผู้ดื่มแบบอันตราย และกลุ่มผู้ติดสุรา เช่น อุมาพรและจุฬารัตน์ เคนศิลา (2560) ณัฐธิดา จุมปา และคณะ (2560) อ้อมฤทัย พรหมพิมพ์ และคณะ (2560)

นอกจากนี้ สำนักงานสถิติแห่งชาติสำรวจพฤติกรรมด้านสุขภาพของคนไทยเป็นระยะ 3-4 ปีต่อครั้ง รวมถึงพฤติกรรมการดื่ม ช่วยให้ข้อมูลภาพรวมเกี่ยวกับการดื่ม ความชุกของผู้ดื่มจำแนกตามฐานรายได้ อาชีพ และที่อยู่ การสำรวจครั้งล่าสุดคือปี 2564 เผยให้เห็นว่า ในกลุ่มผู้มีอายุตั้งแต่ 15 ปี ขึ้นไป มีผู้ดื่มสุรา 15.96 ล้านคน หรือร้อยละ 28.00 ของกลุ่มประชากร ลดลงเล็กน้อยจากปี 2560 (ร้อยละ 28.41) เมื่อเปรียบเทียบความชุกของการดื่มสุรา พบว่า กลุ่มประชากรที่มีระดับรายได้ขั้นที่ 4 (รายได้ระหว่าง 8,000-13,500

บาทต่อเดือน) มีความชุกของนักดื่มปัจจุบันสูงที่สุด คิดเป็นร้อยละ 36.93 รองลงมา คือ กลุ่มระดับรายได้ขั้นที่ 5 (รายได้ตั้งแต่ 13,500 บาทต่อเดือนขึ้นไป) ร้อยละ 36.44 และกลุ่มผู้มีรายได้น้อยที่สุด (รายได้ไม่เกิน 2,500 บาทต่อเดือน) มีความชุกของนักดื่มต่ำที่สุด คือ ร้อยละ 14.15 (สาวิตรี อัษณางค์กรชัย, 2565) ซึ่งแสดงให้เห็นว่า กลุ่มผู้มีรายได้สูงดื่มมีสัดส่วนผู้ดื่มมากกว่ากลุ่มผู้มีรายได้น้อย

จากการทบทวนงานศึกษาที่เกี่ยวข้องโดยสังเขป ผู้เขียนมีข้อสังเกตเกี่ยวกับงานศึกษาที่ผ่านมา สองประเด็น คือ หนึ่ง อคติที่มีต่อการดื่มสุราของผู้มีรายได้น้อย กล่าวคือ การศึกษาการกินเหล้าในหมู่คนจนที่จะถูกพิจารณาจากมุมมองการดื่มเหล้าเป็น “ปัญหา” ที่ต้องหาทางให้ลด ละ เลิก เช่น ศึกษาปัญหาจากการดื่มสุราในด้านต่างๆ (ทักษพล ธรรมรังสี, 2565) แต่หากกลุ่มเป้าหมายของการศึกษาไม่ใช่ผู้มีรายได้น้อย การบริโภคเครื่องดื่มแอลกอฮอล์จะถูกมองด้วยสายตาที่เป็นกลางมากขึ้น คือไม่ได้ถูกมองว่าเป็นปัญหา คำถามของการศึกษาก็เปลี่ยนไป เช่น ศึกษา “รสนิยม” การบริโภค ศึกษาด้านกลยุทธ์การตลาด เช่น สมชัย พูลนิติพรและคณะ (2564) ปัจจัยที่มีผลต่อการเลือกดื่มเครื่องดื่มวิสกี้ต่างประเทศว่า สัมพันธ์กับการทำการตลาดของผู้จำหน่ายอย่างไร ทำนองเดียวกับสารนิพนธ์ระดับปริญญาโทของ อัมพิกา หอมจิตต์ (2557) การสังสรรค์ในร้านเหล้า ผับ ของชนชั้นกลาง ไม่ถูกศึกษาในฐานะการดื่มที่เป็นปัญหา แต่ศึกษาความหมายของการดื่ม การสังสรรค์ การผ่อนคลายเป็นช่วงเวลาที่ผู้คนผ่อนคลายความเครียดที่สะสมมาในแต่ละวัน ร้านเหล้าเปรียบเสมือนเป็นพื้นที่สาธารณะที่เต็มไปด้วยเรื่องราวของผู้ใช้งาน ผ่านบทสนทนาที่มีสุราเป็นสื่อกลาง (ชโลธร อัญชลีสหกร, 2552)

งานศึกษาที่น่าสนใจและมีอยู่จำกัด คืองานที่พยายามเข้าใจมุมมองและประสบการณ์ของดื่ม ชิ้นแรก โดย ไชยันต์ สกุลศรีประเสริฐ (2561) ศึกษานักศึกษาที่ดื่มสุราบ่อยมากกว่าหนึ่งครั้งต่อสัปดาห์ มีข้อค้นพบหักล้างคำอธิบายที่มีอยู่ก่อนหลายประเด็น เช่น ความเข้าใจว่างานรับน้องเป็นโอกาส

สำคัญที่ทำให้เกิดนักดื่มหน้าใหม่ ไม่ใช่ข้อเท็จจริง เพราะนักศึกษาปีหนึ่งรู้สึกว่าการดื่มกับรุ่นพี่ไม่ผ่อนคลาย ไม่รื่นรมย์ จึงไม่ดื่มมาก อีกทั้งสุราสัมพันธ์กับชีวิตตลอด 4 ปีของนักศึกษา ไม่ใช่แค่ช่วงรับน้อง บ้างดื่มเพื่อคลายเครียดหลังการสอบหรือทำงานหนัก ดื่มเพื่อเป็นส่วนหนึ่งของการพูดคุยแลกเปลี่ยนการทำกิจกรรม ดื่มกับเพื่อนสนิทในปีสุดท้ายก่อนจบการศึกษา อีกทั้งนักศึกษาที่ดื่มก็ไม่ได้ดื่มจนกระทบการเรียนและการทำกิจกรรม ตรงกันข้ามพวกเขารู้โทษของสุรา และมีการจัดการเพื่อลดผลกระทบ เช่น ไม่ดื่มในคืนที่วันรุ่งขึ้นมีเรียนตอนเช้า หากดื่มจะหลีกเลี่ยงการขับรถหรือมีเพื่อนสนิทช่วยดูแลตนเองให้มั่นใจว่าสามารถกลับถึงหอพักได้อย่างปลอดภัย ไชยันต์อธิบายการดื่มแอลกอฮอล์ของนักศึกษาว่า พวกเขาอยู่ในช่วงรอยต่อของช่วงวัย กล่าวคือมีความเป็นอิสระมากกว่าสมัยนักเรียน ขณะเดียวกันก็มีภาระการเรียน การต้องปรับตัวเข้ากับสังคมใหม่ และจำเป็นต้องมีเครือข่ายเพื่อสนับสนุนให้อยู่รอดได้ นักศึกษาบางคนจึงใช้การดื่มสุราเป็น “ทุน” ในการสร้างเครือข่ายเพื่อช่วยเหลือซึ่งกันและกัน หรือเพื่อสร้างอัตลักษณ์ตัวตนของการเป็นคนห่วงใยและรับฟังปัญหาของเพื่อน ตรงกันข้ามกับงานศึกษาที่ตัดสินผู้ดื่มสุราว่า เป็นความบกพร่องอ่อนแอส่วนบุคคล โดยไม่ได้ทำความเข้าใจผู้ดื่มมากพอ

Jirawat Moolasart และ Siriporn Chirawatkul (2012) ศึกษาการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์หมู่บ้านแห่งหนึ่งในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ โดยใช้การวิจัยเชิงคุณภาพด้วยการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมและการสัมภาษณ์อย่างไม่เป็นทางการ พบว่าคนส่วนใหญ่ในหมู่บ้านดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และการดื่มเป็นส่วนหนึ่งของวิถีชุมชน จึงจัดเป็นวัฒนธรรมยอมรับการดื่ม (permissive drinking culture) ขณะเดียวกัน การดื่มของชาวบ้านไม่ใช่การดื่มที่ก่อให้เกิดปัญหา แต่มีบรรทัดฐานของการ “ดื่มอย่างมีความรับผิดชอบ” ดื่มแล้วไม่เสียงาน และไม่ควรดื่มจนมีอาการเมา งานชิ้นนี้ชี้ว่า ผู้ดื่มอาจจะตระหนักถึงผลกระทบของการดื่มน้อยเกินไป ข้อเสนอแนะของงานชิ้นนี้ไม่ได้กล่าวถึงการงดดื่มสุรา แต่ควรส่งเสริมการดื่มในทิศทางที่ไม่อันตราย

Kulnaree Hanpatchaiyakul และคณะ 2 ชิ้น (2014, 2017) สัมภาษณ์ชายผู้ติดสุราและเข้ารับการบำบัดจำนวน 13 คน แล้วอธิบายประสบการณ์ของการดื่มแอลกอฮอล์ที่ทำงานหนัก อาทิ แรงงานในภาคการเกษตร พนักงานโรงงาน งานก่อสร้าง คนสวน ว่า ดื่มเพื่อชดเชยการทำงานหนักและเพื่อผ่อนคลายกล้ามเนื้อ ในระหว่างทำงาน นายจ้างหรือลูกค้าแสดงน้ำใจด้วยการจัดหาเหล้าให้ดื่มเมื่องานเสร็จ คนทำงานในภาคเกษตรก็ได้รับเหล้าและอาหารเป็นน้ำใจด้วยเช่นกัน ผู้ให้ข้อมูลคนหนึ่งเล่าว่า การใช้เงิน 200 บาท ซื้อเหล้าเพื่อให้มีแรงทำงานและได้เงินมากขึ้นเป็นเรื่องที่เหมาะสมแล้ว สำหรับผู้ที่ติดสุรา เหล้ากลายเป็นเพื่อนที่ดีที่สุด พวกเขาละอายที่ไม่สามารถควบคุมการดื่มของตัวเองได้ ทำให้ถูกมองในแง่ลบและยิ่งโดดเดี่ยวจากคนอื่น สุดท้ายสุราจึงกลายเป็นเพื่อนที่ดีที่สุด

งานศึกษาที่น่าสนใจอีกสองชิ้นที่ข้ามพ้นการประณามผู้ดื่ม งานกลุ่มนี้อาจเรียกว่า เป็นงานศึกษาแนวมานุษยวิทยาการแพทย์เชิงวิพากษ์ (critical medical anthropology) ที่พิจารณาการเจ็บป่วยหรือพฤติกรรมที่นำไปสู่การเจ็บป่วยภายใต้เงื่อนไขเชิงโครงสร้างทางเศรษฐกิจการเมือง ชิ้นแรกคือวิทยานิพนธ์สาขามานุษยวิทยา เรื่อง ผู้ป่วยพิษสุราเรื้อรังกับความเจ็บป่วยของสังคมไทย (นวพรรณ สามไพบูลย์, 2553) ชี้ว่าผู้ป่วยพิษสุราเรื้อรังและครอบครัวต้องรับมือกับปัญหาด้านต่าง ๆ และอยู่ท่ามกลางความกดดันทางสังคมที่มองว่า ตัวผู้ป่วยเป็นต้นเหตุของโรคและความทุกข์ต่าง ๆ พร้อมโต้แย้งว่า ปัญหาผู้ป่วยพิษสุราเรื้อรังเป็น “ความเจ็บป่วยเรื้อรังของสังคม” ไม่ใช่เรื่องของปัจเจก โดยเผยให้เห็นมิติทางประวัติศาสตร์ที่เดิมการดื่มสุราอยู่ในบริบทของพิธีกรรมหรือชุมชน เช่น หลังการลงแรงหรือลงแขกในสังคมเกษตรกรรม โอกาสและปริมาณของการดื่มสุราจึงไม่มาก แต่การให้สัมปทานการผลิตสุรากับบริษัทสุราเพราะหวังรายได้จากภาษีอากรสุรา ทำให้ประชาชนทั่วไปสามารถเข้าถึงได้ง่าย การผลิตและการบริโภคหลุดออกจากการกำกับควบคุมของชุมชน ปัญหาของผู้ป่วยพิษสุราเรื้อรังจึงเป็นเพียงปลายทางของระบบทุนนิยมและ

การผูกขาด ดังนั้น สังคมและครอบครัวจึงเป็น “ยา” ที่จะช่วยให้ผู้ป่วยสามารถรับมือกับปัญหาและหายป่วยได้ ไม่ใช่การรักษาอย่างโดดเดี่ยวภายในศูนย์บำบัด (นวพรรณ สามไพบูลย์, 2553)

ชิ้นที่สอง นิตยา บัวสาย (2561) ซึ่งเป็นพยาบาลวิชาชีพในนิคมสร้างตนเองสำหรับผู้เป็นโรคเรื้อน จังหวัดอำนาจเจริญ ศึกษาสมาชิกในนิคมที่ติดสุราเรื้อรังซึ่งบางครั้งก็มีการใช้ความรุนแรงต่อกัน นิตยาย้อนให้เห็นว่าผู้เข้ามาอยู่ในนิคมเพราะเป็นโรคเรื้อนที่แม้แต่ญาติพี่น้องก็ยังรังเกียจว่าจะแพร่เชื้อ สภาพความเป็นอยู่ได้รับข้าวสารและเงินรายเดือนแบบอัตคัด ครั้นจะไปทำงานนอกนิคมก็ถูกบุคคลภายนอกรังเกียจ จึงกล่าวได้ว่า พวกเขาเป็นผู้ถูกกระทำจากเงื่อนไขเชิงโครงสร้าง จนแทบไม่เห็นทางว่าชีวิตของตัวเองจะดีขึ้นได้อย่างไร จึงหันมาสู่การดื่มสุรา ไม่ใช่แค่ให้เมามายเพื่อลืมปัญหาดังที่มักเข้าใจกัน แต่มากกว่านั้นคือ พวกเขาไม่รู้สึกถึงการมีตัวตนในสังคม การดื่มสุราให้ญาติต่อว่าดุด่า อย่างน้อยก็ทำให้คนอื่น “เห็น” ตัวตนพวกเขา งานชิ้นนี้ใช้แนวคิดความรุนแรงเชิงโครงสร้าง โดย Paul Farmer และแนวคิดความรุนแรงโดยคนใกล้ชิด (intimate violence) โดย Philippe Bourgois และ Jeff Schonberg (2009) ที่คนใกล้ชิดใช้ความรุนแรงต่อกัน ในขณะที่พวกเขาต่างก็ตกเป็นเหยื่อความรุนแรงเชิงโครงสร้างเหมือนกัน

จากงานที่ทบทวนมาโดยสังเขปจะเห็นว่า งานที่พยายามเข้าใจผู้ดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ ซึ่งเป็นผู้มีรายได้น้อยจากมุมมองของผู้ดื่มยังมีน้อยมาก งานส่วนใหญ่มองการดื่มของคนจนว่าเป็นปัญหาแบบเหมารวม ต่างจากการศึกษาผู้ดื่มที่ไม่ใช่คนจนจะเป็นการศึกษาเชิงรสนิยม เข้าใจมุมมองของผู้ดื่ม งานที่วิเคราะห์การดื่มสุราที่ข้ามพ้นไปจากการพิจารณาแค่ระดับปัจเจกและบริบทเชิงจุลภาคไปสู่ระดับโครงสร้างก็ยังมีน้อยมากเช่นกัน

ดังนั้นการทำความเข้าใจการดื่มสุราของผู้มีรายได้น้อยในบริบทสังคมเมืองจากมุมมองของผู้ดื่มจึงมีความสำคัญทั้งช่วยให้เห็นความหลากหลายของวิถีการดื่มและทำความเข้าใจว่าผู้ดื่มให้เหตุผลรองรับการดื่มของ

ตัวเองอย่างไร อีกทั้งจำเป็นต้องพิจารณาการดื่มสุราภายใต้เงื่อนไขเชิงโครงสร้างเศรษฐกิจสังคม ซึ่งจะนำไปสู่ความเข้าใจที่ลึกซึ้งกว่าการมองอย่างมีอคติและกล่าวโทษผู้ดื่มอย่างเหมารวม

## แนวคิดและระเบียบวิธี: มานุษยวิทยาการแพทย์เชิงวิพากษ์

Dwight B. Heath (1987, 2003) ทบทวนงานศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาและแอลกอฮอล์ศึกษา (alcohol studies) และชี้ให้คุณูปการที่สาขามานุษยวิทยามีต่อแวดวงแอลกอฮอล์ศึกษาซึ่งเริ่มขึ้นอย่างเป็นทางการในกลางศตวรรษที่ 20 จากโครงการด้านระบาดวิทยาและการทดลองที่ห้องทดลองจิตวิทยาประยุกต์ ทำให้เกิดศูนย์การศึกษาแอลกอฮอล์แห่งมหาวิทยาลัยเยล (Yale University) จากนั้นจึงย้ายไปที่มหาวิทยาลัยรัทเจอร์ (Rutgers University) รัฐนิวเจอร์ซีย์ สหรัฐอเมริกา หลังจากนั้นมีการก่อตั้งศูนย์แอลกอฮอล์ศึกษาขึ้นมากมายทั่วโลก (Heath, 1987: 100-101) คำว่า เครื่องดื่มแอลกอฮอล์ (alcohol) เป็นคำรวม ๆ ที่ครอบคลุมเครื่องดื่มหลายประเภท ทั้งเบียร์ ไวน์ วิสกี้ ฯลฯ ซึ่งสามารถผลิตจากวัตถุดิบหลายชนิดทั้งผลไม้ ธัญพืช และกระบวนการผลิตก็มีเทคนิครายละเอียดแตกต่างกัน แต่สารเคมีที่เป็นผลผลิตเหมือนกันคือเอทิลแอลกอฮอล์ (ethyl alcohol) ที่มีสูตรทางเคมี $C_2H_5OH$ ซึ่งเมื่อแพร่กระจายไปในร่างกายของมนุษย์ส่งผลกระตุ้นสมองในอัตราที่ไม่เหมือนกันในแต่ละคน ทำให้ระยะแรกของการศึกษาเครื่องดื่มแอลกอฮอล์เป็นการศึกษาในเชิงชีววิทยาว่า มนุษย์แต่ละเชื้อชาติมีความอ่อนไหวต่อการกระตุ้นของเอทิลแอลกอฮอล์ต่างกันอย่างไร (Heath, 1987: 100)

ด้วยเหตุที่แอลกอฮอล์มีความสัมพันธ์กับสังคมมนุษย์มายาวนาน นักมานุษยวิทยาซึ่งโดยพื้นฐานต่างกระจายกันไปศึกษาสังคมวัฒนธรรมมนุษย์ในพื้นที่ต่าง ๆ ทั่วโลก ต่างก็พบการดื่มสุราในหมู่ชนพื้นเมือง แต่แอลกอฮอล์เป็นเพียงส่วนหนึ่งของระบบสังคมวัฒนธรรมที่นักมานุษยวิทยาศึกษาเท่านั้น ไม่ได้เป็นหัวข้อหลักของการศึกษา กระทั่งราวทศวรรษที่ 1970 นักมานุษยวิทยาจึงให้ความสำคัญกับเครื่องดื่มแอลกอฮอล์เป็นการเฉพาะ (Heath, 1987: 102)

แง่มุมสำคัญที่สาขามานุษยวิทยาต่างจากสาขาอื่น ๆ คือ การเพิ่มมิติทางสังคมวัฒนธรรมในการศึกษาการดื่มสุรา ทั้งนี้ ด้วยคุณลักษณะเด่นสองประการของสาขามานุษยวิทยา คือ หนึ่ง วิธีการศึกษา นักมานุษยวิทยาใช้วิธีการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมเพื่อเข้าใจมุมมองของคนในสังคมนั้น ๆ โดยไม่นำค่านิยมของผู้ศึกษาไปตัดสินคุณค่าทางวัฒนธรรมของสังคมที่ตนเองศึกษา ทำให้เข้าใจการดื่มสุราได้ลึกซึ้งกว่าวิธีการสำรวจเชิงปริมาณ เป็นความพยายามเข้าใจการดื่มสุราจากมุมมองของผู้ดื่ม ภายใต้บริบทสังคมวัฒนธรรมต่าง ๆ (Heath, 1987: 110-112; Douglas, 2003: 5-6) สอง การศึกษาเปรียบเทียบข้ามวัฒนธรรม เนื่องด้วยนักมานุษยวิทยาศึกษาสังคมวัฒนธรรมในพื้นที่ต่าง ๆ ทั่วโลก ไม่ใช่แค่สังคมตะวันตก จึงพบว่า พฤติกรรมที่เป็นปัญหาในสังคมหนึ่งอาจไม่เป็นปัญหาในสังคมอื่น ๆ เพราะมีองค์ประกอบทางสังคมวัฒนธรรมแตกต่างกัน (Douglas, 2003: 6 ; Heath, 2003: 27) เนื่องด้วยการดื่มสุราเป็นเรื่องปกติในหลายสังคม และเครื่องดื่มแอลกอฮอล์มีส่วนในการบูรณาการทางสังคม งานศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาที่ไม่ยึดติดว่าการดื่มแอลกอฮอล์เป็นปัญหา (problem-oriented approach) เสมอไป จึงเป็นการท้าทายมุมมองกระแสหลักในแวดวงแอลกอฮอล์ศึกษา (Heath, 1987; Douglas, 2003)

เนื่องด้วยแอลกอฮอล์มีสมบัติในการกระตุ้นเร้า เครื่องดื่มแอลกอฮอล์จึงถูกให้คุณค่าสูงในบริบทของพิธีกรรม ผู้ให้ข้อมูลชาวแทนซาเนียสรุปอย่างกระชับว่า “ถ้าไม่มีเบียร์ก็ไม่มีพิธีกรรม” (Willis, 2002: 61 quoted in Dietler, 2006: 232) ในหลายสังคม เช่น จีน มองโกเลีย เวียดนาม เหล้าเป็นเครื่องสังเวยที่สำคัญในการบูชาบรรพบุรุษหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ประจำหมู่บ้าน (Haas, 2014) ในพิธีกรรมติดต่อกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์หรือสิ่งเหนือธรรมชาติ นอกจากจะถวายเหล้าเป็นเครื่องเซ่นไหว้แล้ว คนทรงซึ่งเป็นตัวกลางก็ยังดื่มสุราด้วย อาการกรึ่มจากการดื่มสุราถูกตีความว่าเป็นภาวะตกอยู่ในภวังค์เพื่อสื่อสารกับสิ่งเหนือธรรมชาติ ทำนองเดียวกัน สังคมภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทยก็มีงานวิจัยกล่าวถึงการดื่มสุราของเฒ่าจ้ำผู้ประกอบพิธีกรรมในระหว่าง

การบูชาผีปู่ตา (สุเทพ, 2548) เช่นเดียวกับสังคมกลุ่มชาติพันธุ์หลายกลุ่มในภาคเหนือ เช่น กะเหรี่ยง (ชญานิน และคณะ, 2565) ลั๊วะ (หยิน โจวเยี้ยน และคณะ, 2560)

ในทางทฤษฎี งานทางด้านมานุษยวิทยาช่วงแรก (1960-1970) ใช้แนวคิดเรื่องการหน้าที่ (functionalism) ในการอธิบายว่า สุรา มีบทบาทต่อการบูรณาการทางสังคม (Douglas, 2003) เป็นการโต้แย้งทัศนะที่ว่า แอลกอฮอล์ทำให้เกิดความไร้ระเบียบ (anomie) โดยเสนอในทางกลับกันว่า ความวุ่นวายไร้ระเบียบต่างหากที่นำไปสู่การติดสุราเรื้อรัง กล่าวคือ การเปลี่ยนแปลงที่มาจากภายนอกทำให้วิถีชีวิตของชุมชนเปลี่ยนไป ไม่อาจจะดำรงชีพด้วยวิถีการผลิตแบบเดิมทำให้เกิดการดื่มสุรามากขึ้น และกำกับการดื่มแอลกอฮอล์ก็ยากขึ้น มากกว่านั้นนักมานุษยวิทยาอธิบายว่า การดื่มสุราในบริบทของพิธีกรรมหรือการอนุญาตให้เมาได้บางครั้งบางคราว เป็นเสมือนการผ่อนปรนกฎระเบียบทางวัฒนธรรมหรือความตึงเครียดจากความแตกต่างทางช่วงชั้นให้ได้ระบายก่อนที่ความตึงเครียดนั้นจะกระทบกับระบบโดยรวม (Douglas, 2003)

อย่างไรก็ตาม มิใช่ว่านักมานุษยวิทยาจะมองข้ามผลเสีย (dysfunction) ของการดื่มสุราเสมอไป เมื่อสังคมที่นักมานุษยวิทยาศึกษาเปลี่ยนแปลงทั้งจากการขยายตัวของระบอบอาณานิคม และการทำให้เป็นสมัยใหม่ ชุมชนสูญเสียอำนาจในการจัดการทรัพยากรของตนเองและอ่อนแอลง ในด้านการผลิตสุรา เกิดการผูกขาดการผลิตเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ จนกลายเป็นสินค้าที่สามารถบริโภคได้มากและบ่อยครั้ง ชุมชนไม่สามารถกำกับการดื่มสุราได้เหมือนในอดีต การดื่มสุราจึงส่งผลเสียต่อชุมชนและสังคม (Douglas, 2003: 5-7) งานศึกษาการดื่มของชนพื้นเมืองที่เมืองมินาโปลิสในสหรัฐอเมริกาของ Paul Spicer (1997) เผยว่า ชนพื้นเมืองบอกเล่าประสบการณ์การดื่มที่มีลักษณะคลุมเครือ ด้านหนึ่ง การดื่มเป็นการแสดงออกถึงการมีพันธะทางสังคมกับผู้อื่น การได้แบ่งปันเหล้าและใช้เวลากับผู้อื่นช่วยสร้างและกระชับความสัมพันธ์ทางสังคม แต่อีกด้านหนึ่งการดื่มก็ส่งผลเสียทางสังคม เกิดการทะเลาะเบาะแว้ง

ซึ่งหลายกรณีพัฒนาเป็นความรุนแรง แอลกอฮอล์จึงไม่ได้ทำหน้าที่เสริมความสัมพันธ์ทางสังคมเท่านั้น แต่ส่งผลเสียต่อสังคมด้วย Spicer ชี้ให้เห็นต่อไปว่า ชนพื้นเมืองในบริบทสังคมเมืองตระหนักถึงผลเสียจากการดื่มแต่พวกเขาก็ยังดื่มอยู่ เพราะหากไม่ดื่มหรือย้ายออกนอกพื้นที่จะทำให้พวกเขาถูกตัดขาดออกจากเครือข่ายทางสังคม งานทางด้านมานุษยวิทยาในไทยก็ชี้ให้เห็นว่า การล่มสลายของชุมชนชาติพันธุ์ในภาคเหนือและต้องอพยพเข้ามาทำงานในเมือง นำไปสู่การดื่มสุรานอกบริบทการกำกับของชุมชนและส่งผลเสียมากกว่าการดื่มในบริบทชุมชน (Cohen, 2008)

เมื่อบริบททางสังคมเปลี่ยนไป แนวทฤษฎีการหน้าที่ (functionalism) ที่เคยใช้ศึกษาหน้าที่ของสุราในการยึดเหนี่ยวสังคมจึงถูกแทนที่ด้วยแนวทางอื่นๆ เช่น แนวทางมานุษยวิทยาการแพทย์เชิงวิพากษ์ (the critical medical anthropology) ที่มีลักษณะเด่นคือ ก้าวข้ามการประณามเชิงปัจเจกต่อพฤติกรรมที่ทำลายสุขภาพของตนเอง โดยพยายามทำความเข้าใจเงื่อนไขเชิงโครงสร้างของการขูดรีดซึ่งเป็นที่มาของพฤติกรรมดังกล่าว Merrill Singer (2012) นักมานุษยวิทยาที่ศึกษาผู้ใช้ยาเสพติดมายาวนานชี้ว่า การทำความเข้าใจการใช้สารเสพติดรวมถึงสุราของสาขามานุษยวิทยาการแพทย์เชิงวิพากษ์ คือ พิจารณาการดื่มสุราและการใช้ยาเสพติดในบริบทโครงสร้างมหภาค เช่น ความเหลื่อมล้ำทางด้านเศรษฐกิจ สถาบันทางสังคมและการครอบงำทางสังคม ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ จากโมเดลดังกล่าวจะมองการดื่มสุราและการใช้ยาเสพติดใน 3 ประเด็นสำคัญ ได้แก่ การสร้างความทุกข์ทนทางสังคม การใช้ยาเพื่อเยียวยาบาดแผลทางจิตใจจากการถูกปฏิบัติอย่างไม่เป็นธรรม และเศรษฐศาสตร์การเมืองของตลาดสุราและยาเสพติดทั้งที่ถูกกฎหมายและผิดกฎหมาย (Singer, 2012)

Singer ยังเสนอแนวคิดที่ชัดเจนของการศึกษาการดื่มสุราแนวทางมานุษยวิทยาการแพทย์เชิงวิพากษ์ คือแนวคิดเศรษฐศาสตร์การเมืองของการติดสุราเรื้อรัง (political-economy of alcoholism) (Singer, 1986)

Singer วิจารณ์ว่า งานศึกษาเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ของนักมานุษยวิทยาที่ผ่านมา ที่ระบุว่าให้ความสนใจกับมิติทางวัฒนธรรมและบริบทของการดื่มนั้นเป็นความสนใจเชิงจุลภาค คือศึกษาบริบทรอบตัวผู้ดื่มเท่านั้น หากแต่ไม่ได้เชื่อมโยงการดื่มสุราเข้ากับเงื่อนไขเศรษฐศาสตร์การเมืองระดับโลก (global political economy) เขาอ้างถึง The Condition of the Working-Class in England (พิมพ์ครั้งแรกปี 1845) หนังสือแนวมาร์กซิสต์คลาสสิค โดย Friedrich Engels (1935) ซึ่งชี้ไว้นานแล้วว่า จำเป็นต้องเข้าใจการดื่มของชนชั้นแรงงานว่าเป็นผลจากการที่พวกเขาถูกขูดรีดแรงงาน มองไม่เห็นอนาคตที่จะยกระดับชีวิตของตัวเอง การดื่มสุราจึงเป็นทางออกภายใต้เงื่อนไขอันจำกัดของพวกเขา ในงานชิ้นเดียวกัน Singer อ้างถึงงานของ Eric Wolf (1982) นักมานุษยวิทยาคนสำคัญที่บุกเบิกการเชื่อมโยงชนพื้นเมืองกับระบบโลก ซึ่งชี้ว่า ระบบทุนนิยมที่แผ่ขยายออกไปทั่วโลกทำให้ประเทศทุนนิยมศูนย์กลางสามารถแสวงหาประโยชน์จากประเทศรอบนอกได้ ดังเห็นได้จากเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ที่เดิมหมักกันเองโดยชุมชน ถูกเปลี่ยนเป็นสินค้าที่ถูกผลิตโดยบริษัททุนขนาดใหญ่ (Dietler, 2006: 236-239) และกลายเป็นสินค้าที่มีมูลค่าทั่วโลกถึงล้านล้านเหรียญสหรัฐ

Merrill Singer และคณะ (1992) ยังตอบข้อโต้แย้งจากนักวิชาการบางคนที่ว่า แนวคิดเศรษฐศาสตร์การเมือง เป็นแนวคิดระดับมหภาคแต่ขาดมุมมองระดับจุลภาคที่เชื่อมโยงถึงวิถีชีวิตของผู้คนว่า การศึกษามานุษยวิทยาการแพทย์เชิงวิพากษ์ สามารถเชื่อมโยงชีวิตของผู้คนกับเงื่อนไขเชิงโครงสร้างของการขูดรีด ในบทความ Why does Juan Garcia have a drinking problem? The perspective of critical medical anthropology (Singer 1992) เล่าถึงชีวิตของ Juan Garcia (ชื่อสมมติ) ที่เสียชีวิตแล้ว ผ่านการสัมภาษณ์ลูกสาว ซึ่งเมื่อพ่อมีชีวิตอยู่ ลูกสาวก็ผิดหวังกับพ่อที่ดื่มสุราหนัก Singer วิเคราะห์ชีวิตของ Juan Garcia ซึ่งเกิดที่เปอร์โตริโกในครอบครัวที่พ่อทิ้งไปตั้งแต่ยังเด็ก เขาต้องทำงานในฟาร์มโดยได้ค่าแรงต่ำ จึงโยกย้ายมาทำงานใน

สหรัฐอเมริกาเมื่ออายุ 37 ปี และทำงานอย่างแข็งขัน ยอมทำงานเป็นพนักงานทำความสะอาดห้องน้ำ เพราะไม่มีวุฒิการศึกษาและพูดได้แค่ภาษาสเปน จนมาทำงานโรงงานที่ดูเหมือนจะดีขึ้น แต่เมื่ออายุราวห้าสิบกว่า ก็เกิดวิกฤติเพราะโรงงานปิดกิจการ จึงตกงานซึ่งไม่เพียงแต่ขาดรายได้ หากแต่ยังสูญเสียคุณค่าในตัวเองที่ไม่สามารถหาเลี้ยงครอบครัวได้ จึงหันไปดื่มเหล้าหนักแล้วทำให้ชีวิตแย่ลง เมื่อพิจารณาผิวเผิน อาจมองว่าเพราะ Garcia มีทัศนคติที่ทำลายตัวเอง เหมือนโครงเรื่อง “จน เครียด กินเหล้า” ที่หาทางออกไม่ได้ก็ไปกินเหล้า แต่ Singer ชี้ให้เห็นว่ามุมมองดังกล่าว คือการกล่าวโทษเหยื่อทั้ง ๆ ที่เขาเป็นผู้ถูกกระทำหากพิจารณาด้วยแนวคิดเศรษฐศาสตร์การเมืองจากระบบขูดรีดข้ามพรมแดนตั้งแต่อดีตที่ส่งเสริมให้เปอร์โตริโก้ปลูกอ้อยเพื่ออุตสาหกรรมน้ำตาล แต่กลับส่งออกอ้อยได้ราคาถูก ขณะเดียวกันชาวเปอรโตริโก้ก็ถูกซึมซับให้ดื่มรัมซึ่งเป็นผลพลอยได้ของการผลิตน้ำตาล เมื่อ Garcia ย้ายมาสหรัฐอเมริกาด้วยความหวังที่จะยกระดับชีวิตตัวเอง แต่กลับตกงานในภายหลังจึงสูญเสียคุณค่าของตัวเอง แล้วหันเข้าหาการดื่มสุราเพราะคนงานชาวเปอรโตริโก้ถูกหล่อหลอมให้ดื่มเมื่อชีวิตก้าวหน้า ครั้นเมื่อชีวิตล้มเหลว การดื่มจึงเป็นด้านตรงข้ามเสมือนการทรมานตัวเองจากความล้มเหลวในชีวิต (Singer et.al., 1992)

บทความมานุษยวิทยาเศรษฐกิจของ Richard Wilk (2014) ก็ให้แง่มุมที่ทำความเข้าใจการดื่มภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์เศรษฐกิจที่น่าสนใจ Wilk เสนอมโนทัศน์เศรษฐกิจแบบล้นเกิน (binge economies) ที่คนยากจนกลับบริโภคอย่างล้นเกินและมักถูกวิจารณ์ว่าเป็นการบริโภคเกินตัว โดยใช้ข้อมูลประวัติศาสตร์เศรษฐกิจอธิบายถึงการเกิดขึ้นของเศรษฐกิจแบบล้นเกิน การบริโภคแบบล้นเกินและการดื่มหนัก (binge drinking) ของคนบางกลุ่มอาชีพ เช่น คนทำงานตัดไม้ในป่า ชาวประมง คนงานในเหมือง คนเรือและแรงงานไร้ฝีมือ แรงงานเหล่านี้ทำงานในตอนต้นของการขยายตัวของทุนนิยมที่แสวงหาประโยชน์จากการสกัดทรัพยากรจากธรรมชาติ พวกเขา

เป็นแรงงานที่ไม่ได้ถูกบังคับเหมือนทาสเพราะมีสัญญาจ้างงาน แต่ก็ใช่ว่าจะยกเลิกสัญญาออกจากงานได้ทันที เพราะที่ตั้งของงานอยู่แยกส่วนในพื้นที่ห่างไกล คนกลุ่มนี้จึงสร้างวัฒนธรรมแก๊ง (gang culture) หรือวัฒนธรรมแบบลูกเรือ (crew culture) ที่ต้องพึ่งพากัน สามัคคีกันในกลุ่ม และต้องพิสูจน์ความกล้าหาญ ความเป็นลูกผู้ชาย ท่ามกลางงานเสี่ยงภัย เมื่อได้ค่าจ้างพวกเขาจึงบริโภคอย่างหนักเพื่อชดเชยชีวิตที่เหนื่อยหนัก รวมถึงจับจ่ายใช้สอยจนเป็นหนี้จนเป็นเหตุให้ต้องกลับไปทำงานหนัก ซึ่งนายจ้างเองก็พึงพอใจที่พวกเขาตกอยู่ในวังวนเช่นนี้ ชีวิตของพวกเขาจึงเป็นจังหวะสลับกันระหว่างการทำงานหนักกับการบริโภคอย่างหนักหน่วง

Wilk เสนอว่าเราควรไม่ตำหนิการบริโภคที่ล้นเกินของพวกเขาในเชิงศีลธรรม แต่ควรเข้าใจเงื่อนไขชีวิตของพวกเขาว่า เป็นความพยายามจัดระเบียบทางสังคมของคนชั้นแรงงาน ที่จะอยู่รอดได้ในโลกที่ต้องการวินัยในการทำงานอย่างเข้มข้นในงานที่อันตรายอย่างยิ่ง รวมถึงธรรมชาติของเงินตราที่กัดกร่อนความสัมพันธ์ทางสังคม อย่างไรก็ดี เมื่อทุนนิยมก้าวหน้าขึ้น การหาประโยชน์จากการทรัพยากรธรรมชาติโดยตรงน้อยลง นายจ้างชอบแรงงานที่มีวินัยในการทำงานในโรงงานมากกว่าคนที่ดื่มหนัก แต่ก็ยังมีแรงงานทั้งแรงงานระดับล่างและชนชั้นกลางที่ใช้ชีวิตเป็นจังหวะ (rhythm) ไม่ต่างกับแรงงานชายขอบในอดีต คือทำงานหนักในระหว่างสัปดาห์และดื่มหนักในวันสุดสัปดาห์ (Wilk, 2014)

บทความนี้ใช้แนวทางมานุษยวิทยาการแพทย์เชิงวิพากษ์เป็นแนวทางการวิเคราะห์การดื่มสุราเข้ากับเงื่อนไขเชิงโครงสร้างที่ผลักดันให้ผู้มีรายได้น้อยหันไปหาการดื่มสุรา ขณะเดียวกันไม่มองข้ามการตัดสินใจการให้เหตุผลของผู้ดื่ม ด้านระเบียบวิธี ใช้การสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม เพื่อมีประสบการณ์ร่วมกับผู้ดื่มสุรา และการสัมภาษณ์อย่างเป็นทางการและไม่เป็นทางการกับกลุ่มผู้ให้ข้อมูล กลุ่มผู้ให้ข้อมูลมีสองกลุ่มซึ่งมีช่องทางการเข้าถึงแตกต่างกัน กลุ่มแรก เป็นพนักงานโรงงานและชุมชนเข้าถึงผ่านมูลนิธิหญิงชาย

ก้าวไกลที่ทำงานเกี่ยวกับการลดความรุนแรงในครอบครัวและลดการดื่มสุรา ที่แนะนำผู้ดื่มสุราที่ยินดีจะเป็นผู้ให้ข้อมูลด้วยความสมัครใจ กลุ่มที่สอง เป็นชาวบ้านในชุมชนแออัดในพื้นที่ซึ่งผู้เขียนเคยสนับสนุนการเคลื่อนไหวเพื่อแก้ไขปัญหาของชุมชน ซึ่งผู้ดื่มสุรามีความไว้วางใจและยินดีที่จะให้ข้อมูลเกี่ยวกับการดื่มสุราของตน ในโครงการวิจัยผู้เขียนสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลทั้งหมด 77 คน เป็นผู้ดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ 68 คน เป็นญาติของผู้ที่ดื่มหนักซึ่งเสียชีวิตแล้วหรือไม่สามารถให้ข้อมูลได้ 3 คน และภรรยาของผู้ที่ดื่มหนัก 3 คน เป็นผู้ทำกิจกรรมคนต้นแบบในชุมชน 3 คน ก่อนการสัมภาษณ์อย่างเป็นทางการ และไม่เป็นทางการ รวมถึงการสนทนากลุ่ม ผู้เขียนและผู้ช่วยวิจัยได้แจ้งให้ผู้ให้ข้อมูลทราบถึงวัตถุประสงค์ของการวิจัย และขอความยินยอมในการสัมภาษณ์จากผู้ให้ข้อมูลทุกคน ชื่อบุคคล ชื่อสถานที่และชื่อชุมชน ที่ใช้ในบทความวิจัยชิ้นนี้ล้วนเป็นนามสมมติทั้งสิ้น เพื่อปกป้องตัวตนและความเป็นส่วนตัวของผู้ให้ข้อมูลตามมาตรฐานจริยธรรมการวิจัย งานวิจัยใช้ระยะเวลาในการศึกษา 22 เดือน ตั้งแต่เดือนสิงหาคม 2565 ถึงเดือนมิถุนายน 2567

## ความหลากหลายของวิถีการดื่ม

ข้อค้นพบประเด็นแรกจากการวิจัยคือ ความหลากหลายของวิถีการดื่มสุราของคนจนเมือง เพื่อหักล้างภาพจำที่คนทั่วไปอาจเข้าใจผิดว่า คนจนที่ดื่มสุราส่วนใหญ่คือคนที่ดื่มหนัก ข้อเท็จจริงคือการดื่มมีความหลากหลายทั้งด้านปริมาณการดื่ม ความถี่ของการดื่ม ประเภทของเครื่องดื่ม สถานที่ (place) เวลา (time) และบริบทของการดื่ม (Gordon et al., 2012: 4)

ผู้เขียนแบ่งประเภทของเครื่องดื่มที่ดื่มเป็น 3 ประเภท ได้แก่ เหล้าขาว เบียร์ และเหล้าสี หรือผู้ให้ข้อมูลบางคนเรียกว่าเหล้าแบน เหล้าขาวในที่นี้ครอบคลุมถึงเหล้าเซี่ยงชุน เหล้าเสือ และเหล้าดองด้วย ในบรรดาผู้ให้ข้อมูลโดยผู้ดื่มหรือญาติผู้ใกล้ชิดผู้ที่ดื่ม รวม 71 คน พบว่า ดื่มเบียร์มากที่สุด 32 คน คิดเป็นร้อยละ 45.07 ของผู้ให้ข้อมูล ดื่มเหล้าขาว และเหล้าสี จำนวน 21 และ

13 คน ตามลำดับ อีก 5 คน เป็นคนรุ่นใหม่ที่ดื่มสิ่งมึนเมาประเภทอื่น เช่น น้ำกระท่อม หรือเครื่องดื่มผสมยาแก้แพ้ ยาแก้ปวด ผู้ให้ข้อมูลดื่มเบียร์เป็นสัดส่วนมากที่สุดแย้งกับสมมติฐานของผู้เขียนที่คิดว่า เหล้าขาวและเหล้าสีควรเป็นเครื่องดื่มของผู้มีรายได้น้อยเพราะราคาถูกกว่าเมื่อเทียบปริมาณแอลกอฮอล์เท่ากัน ครั้นพิจารณารายละเอียดจึงพบว่า ผู้ที่ดื่มเบียร์ไม่ใช่คนที่ดื่มครั้งละมาก ๆ แต่เป็นการดื่มปริมาณน้อยต่อครั้งและไม่ได้ดื่มจนเมา บอกเป็นนัยว่า ผู้ที่ดื่มส่วนใหญ่ไม่ใช่คนดื่มหนัก ส่วนการดื่มเหล้าสีผสมโซดาพบน้อยลง มีเฉพาะวงที่นั่งดื่มร่วมกันยาว ๆ เท่านั้นที่จะดื่มเหล้าสี ในทางกลับกัน คนที่ดื่มหนักทุกวันหรือเกือบทุกวัน จะดื่มเหล้าขาวเพราะราคาถูกเมื่อเทียบกับเครื่องดื่มประเภทอื่น

ในส่วนของแบบแผนหรือวิถีการดื่มสามารถแบ่งออกเป็น 4 กลุ่ม โดยพิจารณาจากความถี่และปริมาณการดื่มเป็นหลัก ซึ่งจะสัมพันธ์กับประเภทของเครื่องดื่มและรายได้ของผู้ดื่ม แต่ในที่นี้จะกล่าวรายละเอียดใน 3 กลุ่มแรก จากกลุ่มที่ดื่มน้อยไปมาก ส่วนกลุ่มที่ 4 เป็นกลุ่มที่ดื่มน้อยมาก จึงไม่ได้ลงรายละเอียด

**1) ดื่มเกือบทุกวันโดยมีเพดานจำกัด**

ภาพจำเกี่ยวกับการดื่มสุราของผู้มีรายได้น้อยคือดื่มกันจนเมาหัวรานำ้ ขาดความรับผิดชอบ ไม่แน่ใจว่า วันถัดไปจะสามารถไปทำงานได้หรือไม่ บ่อยครั้งที่ผู้เขียนลงชุมชนเพื่อศึกษาชีวิตของชาวบ้านและปรึกษาปัญหาชุมชน มักเห็นชาวบ้านตั้งวงดื่มสุราก็มีอคติคิดไปว่า คงดื่มสุรากันยืดเยื้อ แต่เมื่อพูดคุยกับคนที่นั่งดื่มหรือสังเกตวงสุราให้ละเอียดขึ้น จึงเข้าใจว่าคนที่ดื่มหลายคนดื่มอย่างมีวินัยรู้ขอบเขตของตัวเอง

วงสุราวงแรกที่ทำให้ผู้เขียนเข้าใจว่า ภาพที่เห็นไม่ได้เป็นอย่างที่คิด คือ พี่นายที่ชุมชนรถไฟ 1 ที่จะดื่มกับจอน ซึ่งทำงานบริษัทขนส่งสินค้าละแวกชุมชน ทั้งสองดื่มเบียร์กระป๋อง เพราะสะดวกกว่ากินเหล้าที่ต้องผสม

น้ำแข็งโซดา อีกทั้งพี่นายกับพี่จอนมีกำลังทรัพย์พอที่จะซื้อเบียร์ซึ่งราคาแพงกว่าเหล้า พี่นายบอกว่า ค่าเบียร์แต่ละวันไม่ได้สูงเกินกว่าระดับรายได้ของตัวเองจะรับไหว เพราะพี่นายและภรรยาจะขายน้ำตอนเช้าได้ประมาณวันละ 1,500-2,000 บาท พี่นายพูดติดตลกว่า “ผมเหมือนลูกจ้างเมียอะอาจารย์ทำได้เท่าไหร่เขาเอาไปหมด ส่วนผมได้เงินใช้รายวัน เมียให้ผมกินเบียร์วันละสองร้อย ผมก็กินของผมเท่านี้” ทั้งสองกินเบียร์ประมาณวันละ 3-4 กระป๋องต่อคน ค่าเบียร์กระป๋องละ 40 บาท สรุปค่าเบียร์วันละ 120-160 บาท บางวันอาจจะถึง 200 บาท

ระหว่างที่นั่งคุยกัน เวลาใกล้สองทุ่ม (20.00 น.) พี่นายก็พูดว่า “อาจารย์จะนั่งต่อก็นั่งไปนะ สองทุ่มผมขอชิ่งไปนอนก่อนนะ เพราะพรุ่งนี้ผมต้องตื่นตีสาม” พี่นายต้องตื่นตั้งแต่ตีสามเตรียมตัวขายน้ำซึ่งเป็นรายได้ทางเดียวและห้ามพลาดเด็ดขาด เป็นข้อเท็จจริงที่หากผู้เขียนไม่ได้นั่งอยู่ด้วย ก็คงคิดไปเองว่าวงสุราแบบนี้กินกันไม่เมาไม่เลิก ดื่มกันไม่มีเพดาน

ลุงจัน (อายุ 72 ปี) อาชีพเข็นรถขายไอศกรีมเป็นอีกคนหนึ่งที่ดื่มอย่างมีเพดาน ผู้เขียนรู้จักลุงจันตั้งแต่ลุงจันเช่าห้องอยู่ที่ชุมชนข้างวัด (ชื่อสมมติ) ช่วงหัวค่ำประมาณหกโมงกว่าถึงหนึ่งทุ่มหลังจากขายไอศกรีมเสร็จลุงจันเดินผ่านหน้าร้านขายของชำจะแวะกินเหล้าขาว 1-2 เป๊ก แล้วบอกกับผู้เขียนเสมอว่า “ผมกินของผมอย่างนี้ทุกวัน แค่นี้แหละอาจารย์ เป๊กสองเป๊กแล้วผมก็ขึ้นนอนแล้ว ผมไม่ได้ยุ่งวุ่นวายกับใคร” ปัจจุบันลุงจันย้ายมานอนที่ห้องพักซึ่งเจ้าของรถไอศกรีมจัดไว้ให้แล้วจ่ายค่านอนเป็นรายวัน ในละแวกนั้นไม่มีร้านขายของชำที่ขายเหล้าขาวเป็นเป๊ก ลุงจันก็เปลี่ยนมาดื่มเบียร์กระป๋องยาววันละ 1 กระป๋อง ราคากระป๋องละ 52 บาท เมื่อเทียบกับรายได้วันละ 600 บาท ลุงจันจึงคิดว่าไม่ใช่รายจ่ายที่มากมาย เพราะ “กินพอได้ชื่นใจนิด ๆ” แต่หากวันไหนไม่ได้ขายไอศกรีมก็จะไม่ดื่ม ด้วยการกินในลักษณะที่มีขอบเขตชัดเจน และไม่ได้สร้างผลกระทบด้านเศรษฐกิจและอื่น ๆ ลุงจันจึงมองการดื่มของตัวเองว่า “การดื่มของเราไม่ได้สร้างผลเสียกับใคร” เพราะยังทำงานได้ทุกวัน

**2) ดื่มในวันหยุดสุดสัปดาห์**

ประสบการณ์ของผู้เขียนที่มักไปร่วมกิจกรรมในชุมชนแออัดในวันเสาร์หรืออาทิตย์ และมักเห็นวงสุรากินตั้งแต่ช่วงบ่ายชวนให้คิดไปว่า วงลักษณะนี้คงดื่มหนัก และสงสัยว่าจะดื่มจนกระทบกับการงานและเศรษฐกิจมากน้อยเพียงใด เมื่อศึกษาโดยละเอียดก็พบว่า วงดื่มเช่นนี้ก็มีเพดานเช่นกัน ที่ชุมชนย่านกรุงเทพกรีฑา ในเย็นวันเสาร์ ผู้เขียนพบกับวงดื่มสุราที่ผู้ดื่มเป็นคนรุ่นอายุ 50 ปี จนถึง 60 ปีเศษ น้าเผชิญ (อายุ 64 ปี) เดิมมีอาชีพขับรถแท็กซี่แต่ปัจจุบันไม่ได้ขับ เนื่องจากหมดภาระเรื่องลูกที่เรียนจบแล้ว น้าเผชิญจึงอยู่บ้านกับภรรยาที่เปิดร้านขายของชำและช่วยดูแลหลาน 6 คน เพื่อนดื่มเป็นประจำคือ พี่เพชรอายุ (49 ปี) อาชีพขับรถบรรทุก 6 ล้อขนส่งน้ำมัน มีรายได้เงินรวมเบี้ยเลี้ยงเดือนละ 20,000 บาท พี่เพชรเป็นคนรูปร่างผอม และดื่มเหล้าเสือไม่ใช่เหล้าสีหรือเบียร์ มองจากภายนอกชวนให้เข้าใจผิดว่า เป็น “ขี้เมา”แต่ความจริงแล้วพี่เพชรมีวินัยดื่มเฉพาะวันหยุดเสาร์อาทิตย์ที่หน้าร้านของพี่เผชิญ โดยให้เหตุผลของการดื่มเหล้าว่า “กินเหล้ากันเซ็ง” เป็นเหมือนกิจกรรมยามว่างในวันหยุด เพราะไม่ได้ไปนั่งดูมวยหรือไปดูตีไก่ท้ายซอยกับคนอื่น จึงนั่งดื่มเงียบ ๆ กับน้าเผชิญ ในวันทำงานตั้งแต่วันจันทร์ถึงวันศุกร์พี่เพชรจะไม่ดื่มเลยเพราะอาชีพขับรถบรรทุกน้ำมันต้องคำนึงถึงความปลอดภัยเป็นสำคัญ พี่เพชรย้ำเสียงหนักแน่นว่า “ดื่มไม่ได้เด็ดขาด” บริษัทมีการตรวจวัดแอลกอฮอล์ก่อนเข้างานด้วย วันอาทิตย์ก็หยุดดื่มตั้งแต่ก่อนเย็น

เช่นเดียวกับพี่แขก (อายุ 61 ปี) ผู้ร่วมวงอีกคน ซึ่งเป็นช่างรับเหมาทำเฟอร์นิเจอร์ built-in ตามบ้าน มีรายได้ไม่ต่ำกว่าเดือนละ 30,000 บาท บางช่วงหากไม่ได้รับเหมางานเองก็จะทำงานรับค่าแรงวันละ 1,000 บาท เนื่องด้วยเป็นช่างเฟอร์นิเจอร์ฝีมือดีที่ต้องส่งงานคุณภาพและให้ทันเวลากับที่นัดหมายกับนายจ้างไว้ พี่แขกจึงไม่กินเหล้าในตอนเย็นของวันทำงานเลย แต่ดื่มเฉพาะวันเสาร์หรือวันอาทิตย์วันใดวันหนึ่งเท่านั้น

**3) ดื่มหนักเป็นประจำทุกวันหรือเกือบทุกวัน**

หลังจากผู้เขียนเก็บข้อมูลในงานวิจัยนี้ระยะหนึ่งแล้วพบว่า ผู้ให้ข้อมูลส่วนใหญ่ดื่มในสองแบบแรก จึงตั้งใจมองหาผู้ที่ดื่มหนักและถามพี่เทพประธานชุมชนข้างทางด่วนก็ได้คำตอบว่า “คนที่กินเยอะ เดี๋ยวนี้ไม่ค่อยมีแล้วอาจารย์ เมื่อก่อนเคยมีแต่ตอนนี้ตายหมดแล้ว” พร้อมขยายความว่า “อย่างลุงจ๋อยที่เสียไปแล้ว ก็ไปเพราะกินเหล้านี่แหละ คือกินแต่เหล้า ข้าวไม่กิน แกกิน 28[2] เคยหยุดไปแล้วกลับมากินใหม่ ทำงานรับจ้างล้างข้าวโพดได้วันละสองร้อยสามร้อย แต่เบิกเงินบ่อย เบิกไปซื้อ [เหล้า] มากิน ทำงานไปกินไปอย่างนี้ถึงได้ตายเร็ว” นอกจากลุงจ๋อยแล้วคนอื่นที่ผู้เขียนเคยรู้จักว่า ดื่มหนักทุกวันสุขภาพจะทรุดโทรมลงอย่างรวดเร็ว

นพ (อายุ 36 ปี) เป็นตัวอย่างหนึ่งของคนที่ดื่มหนัก แม้จะยังทำงานได้ แต่การดื่มของเขาก็กระทบกับรายได้และชีวิตความเป็นอย่างของครอบครัว นพทำงานพนักงานรักษาความปลอดภัยที่หน่วยราชการแห่งหนึ่ง หลังเลิกงานจะดื่มกับลูกน้องที่ห้องแถวริมทางรถไฟของนพ เขาบอกเองว่า “นั่งกินทุกวัน 365 วัน ไม่มีวันหยุด” และเป็นการดื่มหนักแบบ “ถ้ากินกับลูกน้องเอาให้ร่วง” คือต้องกินจนเมาจนกว่าลูกน้องของนพจะเดินขาปัดกลับไปห้องเช่าของตัวเอง นพบอกกับผู้เขียนกลั้วเสียงหัวเราะว่า “กินเลิกไม่ดึก อีก 15 นาทีเลิก ไม่ใช่อีก 15 นาทีเลิก แต่อีก 15 นาที เที่ยงคืนค่อยเลิก” ปัจจุบันแม้จะย้ายมาทำงานที่หน่วยงานหนึ่งของกรุงเทพมหานครแต่นพก็ยังดื่มหนัก การดื่มหนักของนพทำให้เขาไม่ได้จุนเจือครอบครัว เป็นภาระของภรรยาที่ต้องเลี้ยงดูลูกสามคน อีกทั้งยังใช้ความรุนแรงทางวาจากับภรรยา

**4) คนที่ดื่มเป็นบางโอกาส**

ผู้ดื่มลักษณะนี้ในความรู้สึกคือไม่อยากดื่ม จะดื่มเฉพาะโอกาสที่เลี่ยงไม่ได้ เช่น งานฉลองสำคัญ และมักจะดื่มน้อย เช่น พี่เล็ก อยู่ในชุมชนในเขตบางซื่อ อาชีพขับซาเล้งรับซื้อของเก่า อาชีพที่คนทั่วไปมักมีภาพจำว่า

ดื่มเหล้าเมา แต่พี่เล็กซึ่งเป็นแกนนำคนหนึ่งของชุมชนและเครือข่ายเป็นคนดื่มน้อย ภายหลังการประชุมมักจะมีการดื่มกันต่อ พี่เล็กจะนั่งอยู่ด้วยเพียง 15-30 นาที และดื่มน้อย จากนั้นก็ขอตัวกลับ พี่เล็กเป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่า คนจนไม่ได้นิยมการดื่มกันทุกคน หากใครรู้ว่าตัวเองมีภาระอื่น ๆ ก็จะหลีกเลี่ยงการดื่ม

## ดื่มไม่ใช่เพราะเครียด

ข้อค้นพบประการต่อมา คือ การให้เหตุผลต่อการดื่มสุราของผู้ดื่ม เหตุผลชุดแรก เป็นเหตุผลด้านบวกของการดื่มสุรา เริ่มจาก ดื่มเพราะมีความสุข (hedonism) ไม่ใช่ดื่มเพราะเครียด ดังเช่น พี่บีในตอนต้นของบทความที่มักย้ำอยู่เสมอว่าตนเองดื่มเหล้าเพราะมีความสุข โดยจะดื่มประจำกับเพื่อนบ้านในชุมชนช่วงวันหยุดเสาร์อาทิตย์ พี่บีอธิบายกับผู้เขียนว่า “เรากินเหล้าเพราะเรามีความสุข อย่าให้เหล้ากินเรา ใครมากินเหล้าแล้วมานั่งเครียดร้องในวงเหล้า มึงไปเหอะ ไปแก้ไขปัญหามึงให้จบก่อนแล้วค่อยมากิน... บีกินเหล้าแล้วสนุก เพราะอะไร ถ้าใครเอาเรื่องเคร่งเครียดมาพูด เอาปัญหามาลง...ไม่ถูก เพราะคนเขาช่วยเราไม่ได้หรอก เอาปัญหาไว้ที่บ้านมึง” เป็นคำอธิบายที่ตรงข้ามกับวลี “จนเครียดกินเหล้า” เพราะที่นี่ดื่มเมื่อจัดการปัญหาของตัวเองได้แล้ว

พี่บี ในวัย 54 ปี สามีเสียชีวิตแล้ว ไม่ได้ทำงานประจำ ก่อนหน้านี้ทำขนมขายตามโรงพยาบาลและอพาร์ทเมนต์ในละแวกชุมชน แต่หยุดขายในช่วงโรคโควิดแพร่ระบาด ประกอบสามารถส่งลูกเรียนจบปริญญาตรีโดยกู้ยืมเงินจากกองทุนเงินให้กู้ยืมเพื่อการศึกษา (กยศ.) ลูกจึงบอกพี่บีว่า ไม่ต้องทำงานประจำ เว้นจะมีคนจ้างเป็นครั้งคราว ในฐานะแกนนำชุมชนพี่บียังช่วยเลี้ยงดูเด็กหลายคนในชุมชนที่พ่อแม่มีปัญหา เด็กเหล่านี้ก็เรียกพี่บีว่า “แม่” ช่วงเวลาเปิดภาคเรียนพี่บีต้องกลุ้มใจเรื่องหาเงินจ่ายค่าเทอมให้เด็ก ๆ แต่ก็มีลูก ๆ และญาติพี่น้องช่วยจุนเจือ ดังนั้น พี่บีก็ไม่ได้มีสถานะทางเศรษฐกิจดีนัก แต่สามารถบอกได้ว่าการดื่มสุราเพื่อหาความสุข

เช่นเดียวกัน พี่นายที่ชุมชนรถไฟในเมือง 1 ที่ดื่มเบียร์ในตอนเย็น บอกว่า “ผมกินให้นอนสบาย เวลากินก็คุยกันสนุก ๆ คนโน้นซื้อที คนนี้ซื้อที กับแกล้มกินบ้านผม ผมก็หาอะไรมาย่างกินกันไป” งานศึกษาในต่างประเทศระบุว่า การดื่มเหล้าเพื่อแสวงหาความสุข (hedonism) เป็นหนึ่งในเหตุผลที่ทำให้คนดื่มสุรา (Room and Makela 2000, as cited in Gordon et al., 2012) แต่งานศึกษาในไทยแทบไม่กล่าวถึงปัจจัยนี้

ต่อมาคือดื่มเพื่อผ่อนคลายจากการทำงาน กลุ่มคนที่ให้เหตุผลว่า ดื่มเพื่อผ่อนคลายหรือเป็นวิธีการพักผ่อนหลังเลิกงาน อาจดื่มตอนเย็นหลังเลิกงาน หรือดื่มในวันหยุดสุดสัปดาห์ตามเงื่อนไขของงาน ผู้เขียนคุยกับกลุ่มคนทำงานเชื่อมเหล็กเพื่อเป็นโครงสร้างของท่อส่งแก๊ส สะพาน ฯลฯ ความรู้สึกที่พวกเขาพูดถึงการดื่มของตัวเองคือ ดื่มเพื่อผ่อนคลายหลังการทำงาน ติงลี่ (อายุ 38 ปี) เป็นหัวหน้าช่างเชื่อมมา 4 ปี เล่าว่า คนเป็นหัวหน้ามีความเครียด ต้องวางแผนให้งานเดินหน้าไปได้ทุกวัน รู้ว่าวันหนึ่งงานต้องเดินไปถึงไหน แต่ละอาทิตย์ต้องคืบหน้าเท่าไร “มันเครียดต้องรองรับอารมณ์ของคน ต้องเป็นช้างเท้าหน้ากว่าจะได้ชิ้นงาน กว่าจะรังสรรค์งานออกมา ต้องไตร่ตรองทุกอย่าง มีอุปสรรคยาก เวลางานเสร็จก็อยากคลายเครียด เป็นเวลาที่สมองเราโล่ง อยู่กับเพื่อนถือว่าเป็นการผ่อนคลาย”

พี่บอย (อายุ 43 ปี) หัวหน้าช่างประกอบ มีหน้าที่จับชิ้นส่วนของเหล็กประกบกันตามแบบเพื่อให้ช่างเชื่อมมาเชื่อม บอกว่า ปกติจะกินเบียร์ทุกวันกับน้องในทีม มีบ้างที่กินคนเดียว พี่บอยให้เหตุผลว่า กินเพื่อคลายเครียดจากการทำงาน โดยจะหิ้วเบียร์คนละ 3 ขวดมากินด้วยกัน “เราทำงานหนักมาแล้ว ทำงานร้อน ๆ มากินเบียร์เราก็ชื่นใจ ซัดเบียร์แล้วก็ชื่นใจแล้วก็สรุปงานกัน งานตรงนั้นทำไปถึงไหน พรุ่งนี้ขาดอะไร” ดื่มไม่ยืดเยื้อแล้วแยกย้าย แต่ถ้าตั้งใจดื่มยาว ก็จะกินเหล้าสีในวันเสาร์หรืออาทิตย์

พี่เรณู คนสวนในหมู่บ้านจัดสรร ทำงานตั้งแต่ 8.00-16.00 น. และรับจ้างเสริมจนถึงเวลา 18.00 น. เมื่อทำงานเสร็จก็มักจะซื้อเบียร์มาดื่ม ทุกวัน

หลังเลิกงาน ก็บอกทำนองเดียวกันว่า “กินแล้วหลับดี เลือดไหลเวียนดี กินแก้เหนื่อยนะ ไม่ได้แก้เครียด” เช่นเดียวกับ พี่จ๋าและลูกชายหลังจากเสร็จงานทำสวนก็ซื้อเบียร์มาดื่มที่ห้องพักกับคนละ 1 ขวด พี่จ๋าบอกว่า ดื่มแล้วทำให้หลับสบาย

นอกจากนี้การดื่มยังทำหน้าที่ในการสร้างและขยายทุนทางสังคม (social capital) คือสร้างเครือข่ายทางสังคมและความไว้วางใจ (Putnam, 1993) ผู้ให้ข้อมูลหลายคนที่เป็นแกนนำสหภาพแรงงานหรือแกนนำชุมชนชี้ถึงประโยชน์ของการดื่มสุราร่วมกันหลังการประชุมว่า เป็นการสร้างความสนิทสนมและไว้วางใจมากกว่าการประชุมที่เป็นทางการ พี่แบ็ค แกนนำชุมชนรถไฟในเมือง 2 ซึ่งเป็นชุมชนที่ประสบปัญหาการถูกไล่รื้อจากโครงการของการรถไฟแห่งประเทศไทย เล่าว่า แม้ชาวบ้านจะอาศัยอยู่ที่ริมทางรถไฟเหมือนกัน อยู่ซอยเดียวกัน คุ้นหน้าคุ้นตาว่าใครบ้านอยู่ไหน แต่ไม่ได้พูดคุยกันมากนัก เนื่องจากอายุชุมชนประมาณ 20 ปี ไม่เหมือนชุมชนอื่นที่มีอายุ 40-50 ปี ที่นี่จะรู้จักกันเฉพาะคนที่อยู่ในละแวกรอบๆ บ้านสี่ถึงห้าหลังเท่านั้น หรือรู้จักคนที่ประกอบอาชีพเดียวกันเช่น ขับวินมอเตอร์ไซค์รับจ้างเหมือนกัน เมื่อชุมชนประสบปัญหาการไล่รื้อและต้องมีการรวมกลุ่มกันทั้งชุมชน เริ่มจากการชักชวนให้มาประชุมหาทางออก แต่หลังจากการประชุมเสร็จแล้ว “พอเริ่มมองกันว่า พี่ดื่มมั้ย พี่ดื่ม ผมก็ดื่ม มันก็ง่าย ถ้าไม่มีเรื่องแอลกอฮอล์มันคุยกันได้ไม่นาน”

เหตุผลชุดที่สอง เป็นเหตุผลที่ทำให้การดื่มมีความเป็นกลาง (neutralization) (Piacentini et al., 2012)หรือหักล้างข้อมูลจากที่พูดถึงโทษของการดื่มสุรา เบื้องต้นคือ การบอกว่า ตัวเองดื่มอย่างมีเพดานจำกัด ไม่ได้ดื่มมากเกินไป โดยดูจากค่าใช้จ่ายในการดื่มไม่ได้มากถึงขั้นดื่มแล้วทำให้จนลง เพราะแต่ละคนจะเลือกประเภทและปริมาณเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ให้สอดคล้องกับรายได้ของตัวเอง เช่น ถ้าพอมีรายได้และดื่มไม่ยาวก็ดื่มเบียร์ ถ้าดื่มมากต้องลดลงมาดื่มเหล้าขาว น้าเผชิญที่มักจะดื่มสุราในวันหยุดสุดสัปดาห์บอกว่า

“เสาร์อาทิตย์ ถ้าแขกมันว่างก็นั่งกินกันค่ำ ๆ เหล้าชุดนึงก็สี่ห้าร้อย ช่วยกันออก ถ้าชุดนึงไม่พอก็ชุดสอง หารกันสองคน หรือชุดแรกชั้นซื้อก่อน ชุดสองมันซื้อ ก็ไม่ได้มากมายอะไร กินอยู่บ้านด้วยมันไม่ได้เยอะอะไร จะเดือดร้อนใครที่ไหน” คำอธิบายของน้าเผชิญก็คือ ทั้งสองมีกำลังที่จะกินเหล้าสัปดาห์ละครั้งได้ ไม่ได้เป็นรายจ่ายที่มากมายเมื่อเทียบกับรายได้ของตน และยังชี้ด้วยว่า การดื่มที่บ้านทำให้รายจ่ายส่วนนี้ไม่มาก

การยกประเด็นสถานที่ดื่มของน้าเผชิญ สามารถวิเคราะห์ในเชิงสถานที่ (place) ได้ว่า การดื่มที่บ้านทำให้มีข้อได้เปรียบอย่างน้อย 3 ประการ เมื่อเปรียบเทียบกับการดื่มตามร้านอาหารหรือผับบาร์ คือ หนึ่ง ค่าใช้จ่ายในการดื่มถูกกว่า เนื่องจากราคาเครื่องดื่มไม่ได้ถูกบวกเพิ่มเหมือนที่ไปกินตามร้าน สอง ไม่มีความเสี่ยงจากการเมาแล้วขับเพราะกินอยู่ในละแวกบ้าน หากใครเมาก็เพียงแค่เดินเข้าไปนอน สาม มีความเสี่ยงต่ำจากเหตุทะเลาะวิวาท เพราะส่วนใหญ่คนที่นั่งดื่มด้วยกันจะรู้จักและมีความเกรงใจกัน ส่วนคนที่ดื่มสุราและมีมักพฤติกรรมก้าวร้าวก็จะถูกกำกับโดยกลไกของชุมชนหรือถูกบอยคอตไม่ให้ร่วมดื่มด้วย ต่างจากการดื่มที่ร้านที่มีโอกาสจะมีเหตุขัดเคืองกับคนอื่นที่ไม่เคยรู้จักกันมาก่อนได้ ในแง่นี้คนทำงานในย่านโรงงานและดื่มที่ร้านค้ามีความเสี่ยงมากกว่าคนที่ดื่มในชุมชน

สำหรับผู้ดื่มที่ดื่มอย่างมีเพดานจำกัดชัดเจน ไม่ให้กระทบกับการทำงานและมีรายได้เหลือพอสำหรับค่าใช้จ่ายด้านอื่น จึงมักมองการดื่มของตัวเองว่าเป็นการดื่มที่ไม่ได้สร้างปัญหา มีความเสี่ยงต่ำ แต่มุมมองดังกล่าวอาจมีข้อโต้แย้งได้ว่า ผู้ดื่มมักจะประเมินผลกระทบจากการดื่มของตัวเองต่ำกว่าความเป็นจริง อีกทั้งผลกระทบด้านสุขภาพอาจไม่ได้เกิดขึ้นทันทีทันใด แต่สะสมแล้วส่งผลเสียในระยะยาว (Morris et.al., 2023)

อย่างไรก็ดี การให้เหตุผลว่า การดื่มของตนส่งผลกระทบน้อย ใช้ได้กับคนที่ดื่มอย่างมีเพดานเท่านั้น แต่ในกรณีคนที่ดื่มค่อนข้างมาก แม้จะยังไม่

ถึงขั้นเมาทุกวัน ต้องบอกตัวเองด้วยเหตุผลอื่น ผู้เขียนพบว่า เหตุผลหนึ่งที่คนดื่มหนักบอกกับตัวเองก็คือ การดื่มสุรายังดีกว่าการใช้ยาเสพติดประเภทอื่น

พี่ปุ๊ (อายุ 56 ปี) อยู่ที่ชุมชนรถไฟในเมือง 1 พี่ปุ๊จะดื่มเล็กน้อยในวันธรรมดาแต่จะมีวงดื่มหนักในคืนวันเสาร์ กว่าจะเลิกก็เป็นเวลาหลังเที่ยงคืนไปแล้ว ที่น่าสนใจคือในวงของพี่ปุ๊ ยังมีภรรยาคือพี่ปลาและลูกสาวอยู่ในวงด้วย พี่ปุ๊ถือเป็น “รุ่นใหญ่” ในชุมชน โตมากับตายายที่ไม่ได้สนใจดูแล จบแค่ชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 3 เคยใช้ชีวิตไร้บ้านนอนข้างถนนอยู่สองปี แต่มีญาติอยู่ที่ชุมชนแห่งนี้ จึงได้รู้จักและมีครอบครัวกับพี่ปลาอยู่ที่นี่ ปัจจุบันเป็นคนขับรถของผู้บริหารเงินเดือน 26,000 บาท ซึ่งถือว่ามั่นคงที่จะเลี้ยงดูครอบครัวได้

พี่ปลา (อายุ 53 ปี) อยู่บ้านและมีอาชีพเสริมขายอาหารตามสั่งที่หน้าบ้าน ลูกสาวคือ ปู (อายุ 26 ปี) เรียนจบแค่ชั้นมัธยม 3 แล้วไม่ได้เรียนต่ออยู่บ้านช่วยแม่ขายของ พี่ปุ๊ บอกว่า ลูกสาวโตมากับวงเหล้า เห็นพ่อแม่กินลูกก็กินตามเป็นธรรมดา ปู เผยว่า ตัวเองลองมาแล้วทุกอย่าง ไม่ว่าจะเป็นน้ำกระท่อม หรือเล่นยา หมายถึง ยาบ้า “กินเหล้า พ่อเลยบอกว่าไม่เสียหาย” ปมลึกของครอบครัวพี่ปุ๊ก็คือ เป็นห่วงปูที่เคยใช้ยาเสพติด จึงต้องคอยดูแลไม่ให้กลับไปใช้ยาเสพติดอีก การดื่มเหล้าจึงเป็นเรื่องที่ยอมรับได้ พี่ปุ๊ บอกว่า “คนกินเหล้า ไม่ใช่เพราะมีปัญหา แล้วต้องมาหาวงเหล้า ไม่ใช่เลย พวกเราไม่ได้มีปัญหาในชีวิต เช้าก็ไปทำงานเย็นก็กลับมา ใครไหวก็มากิน ไม่ใช่ว่ามีปัญหาแล้วกินเหล้า” ที่สำคัญ “ที่นั่งวงนี้ไม่มีเรื่องยา” พี่ปุ๊ยังพูดด้วยความภูมิใจถึงคนในวงอีกคนหนึ่งว่า เมื่อก่อนเป็น “ซอมบี้” เพราะเสพยา แต่ตอนนี้เลิกแล้ว ดีใจมากที่กลับมา “เป็นผู้เป็นคน” จากการถอดรหัสการให้ความหมายต่อการดื่มสุราที่คนทั่วไปอาจมองว่า ครอบครัวพี่ปุ๊มีลูกสาวนั่งดื่มสุราด้วยไม่เหมาะสม แต่สำหรับพี่ปุ๊และพี่ปลา เมื่อเปรียบกับการใช้ยาแล้ว การดื่มเหล้าแม้จะดื่มค่อนข้างหนักก็ยังยอมรับได้มากกว่าใช้ยา พี่หนุ่ม (อายุ 49 ปี) ซึ่งเคยดื่มหนักจนเสียงานเป็นหนี้สินล้านบาทก่อนจะงดเหล้าได้ในปัจจุบัน ย้อนความหลังว่า เมื่อก่อนมองว่า ตัวเองเลิกใช้ผงขาวเปลี่ยนมาดื่มเหล้าแทน

ไม่น่าเลวร้ายเท่ากับใช้ผงขาว “ตอนนั้นไม่ได้นึกเสียดายเงิน นึกว่าดีกว่าไปใช้ยาเสพติด” ซึ่งสะท้อนให้เห็นมุมมองทำนองเดียวกันคือ กินเหล้ายังดีกว่าติดยาเสพติด ผู้ที่มองว่าการดื่มเหล้ายอมรับได้มากกว่า ยาเสพติดประเภทอื่น เนื่องจากการดื่มสุราไม่ผิดกฎหมาย และไม่ส่งผลเสียต่อสุขภาพในระดับที่รุนแรงและเร็ว เหมือนยาเสพติดประเภทยาบ้าหรือผงขาว ที่เมื่อติดแล้วนำไปสู่การลักเล็กขโมยน้อยเพื่อหาเงินไปซื้อยาเสพ หรือหลอนจนทำร้ายผู้อื่น

## เงื่อนไขเชิงโครงสร้างของการดื่มสุรา

กลุ่มสุดท้ายคือ คนที่ดื่มหนัก ทั้งที่ดื่มเมาแทบทุกวัน หรือไม่ทุกวัน แต่ทุกครั้งที่ดื่มจะดื่มหนัก ผู้เขียนพบว่า ผู้ที่ดื่มหนักจำนวนหนึ่ง สัมพันธ์กับเงื่อนไขเชิงโครงสร้างที่ผลักดันให้เขากลายเป็นคนดื่มหนัก ซึ่งมีสองลักษณะ คือ สภาพเงื่อนไขการทำงานที่ใช้แรงงานหนัก และสอง สถานะชายขอบจึงกอบกู้ตัวตนด้วยการดื่ม

ประการแรก งานที่ใช้ร่างกายหนักผลักดันให้ดื่มสุราเพื่อรับมือกับอาการปวดของร่างกาย เช่น คนทำงานก่อสร้าง พี่มาก (อายุ 61 ปี) และป้ามัย (อายุ 70 ปี) อาศัยที่ชุมชนปทุมธานี (ชื่อสมมติ) ทั้งสองรู้จักกันตั้งแต่ราว ๆ ปี 2530 สมัยทำงานก่อสร้างในย่านรังสิตและเริ่มกินเหล้าขาวตั้งแต่นั้นเหมือนกัน พี่มากเล่าว่า สมัยอยู่ต่างจังหวัดชาวบ้านจะหมักสาโทหรือกลั่นเหล้ากินเอง เฉพาะช่วงมีงานบุญงานเทศกาล ไม่ได้กินตลอดทั้งปี เมื่อเข้ากรุงเทพฯ ทำงานโรงงานก็ยังไม่ได้ดื่ม กระทั่งออกจากงานโรงงานมาทำงานก่อสร้าง “มาคบหนุ่มพวกก่อสร้าง เขาดื่มกินกันหลังเลิกงาน คราวนี้ก็ดื่มมาเรื่อย ๆ เลย” สุราที่ดื่มคือเหล้าขาว ป้ามัย บ้านเดิมจังหวัดนครปฐม เริ่มแรกเข้ามาทำงานอยู่ที่โรงงานผลิตวิทยุยังไม่ได้กินเหล้า แต่เมื่อมาหาพี่สาวที่รังสิตก็ได้รับคำแนะนำให้มาทำงานก่อสร้าง เพราะได้เงินดีกว่า เป็นงานก่อสร้างถนน งานที่ทำคืองานเทปูนปาดปูน แต่เป็นงานที่ทั้งหนักและร้อน ทำงานตอนบ่ายแทบไม่ได้พัก พอตกเย็นหลังเลิกงานก็ซื้อเหล้าขาวหรือเซี่ยงชุนกิน “งานก่อสร้าง ทำงาน

เหนื่อย เลยอยากจะกิน กินรวมกับคนที่ทำงานด้วยกัน เหนื่อยจากงานใช่มั้ย ก็กินแบบนี้เนี่ย เสร็จแล้วก็ไปกินข้าวบ้านใครบ้านมัน แล้วแยกย้ายกันนอน ต้องตื่นแต่เช้าไปทำงาน”

ทำนองเดียวกัน พี่เดือนและสามีทำงานก่อสร้าง เช่าห้องอยู่ที่ชุมชนแห่งหนึ่งในเขตปทุมวัน มีรายได้วันละ 500 บาท ใช้เงินไปกับการกินเหล้าขาวประมาณ 140 บาทต่อวัน โดยให้เหตุผลว่า เพราะงานก่อสร้างงานหนัก ต้องใช้แรงงานเยอะ การดื่มเหล้าขาวทำให้มีแรงในการทำงานเพิ่มทำให้นอนหลับได้ โดยไม่ได้นึกเสียดายเงินเพราะคิดว่า ได้ดื่มจึงมีแรงไปทำงาน

คำบอกเล่าที่มาของการดื่มสุราข้างต้น นอกจากแสดงให้เห็นว่าการดื่มเหล้าสัมพันธ์กับเงื่อนไขของการทำงาน ที่ต้องใช้สุราเป็นเครื่องมือในการรับมือกับความอ่อนล้าของร่างกายแล้ว ยังแสดงให้เห็นว่า การดื่มหนักไม่ได้เกิดขึ้นทันทีทันใด แต่มักเกิดจากการดื่มสะสมและค่อย ๆ เพิ่มปริมาณการดื่ม จนกลายเป็นภาวะต้องพึ่งพิงแอลกอฮอล์ (alcohol dependence) เนื่องจากแอลกอฮอล์ที่เคยกระตุ้นร่างกายได้ในระยะแรก แต่เมื่อนานไปร่างกายต้องการแอลกอฮอล์ในปริมาณมากขึ้น (เพ็ญจุรี วีระธนาบุตร, 2565) เช่น พี่มากแม้ปัจจุบันเปลี่ยนมาทำงานเป็นช่างประจำอพาร์ทเมนต์ แต่ก็ยังดื่มเหล้าขาวทุกวัน วันละหนึ่งถึงสองขวดเล็ก และขึ้นชื่อว่าเป็นคนดื่มหนักคนหนึ่งของชุมชน ส่วนป้ามัย ก็ดื่มเหล้าขาว 40 ดีกรีทุกวัน วันละประมาณหนึ่งกั๊ก (เทียบเท่าขวดเครื่องดื่มชูกำลัง) โดยกินหลังเลิกงานระหว่างทำกับข้าว พร้อมบอกว่า “ถ้าไม่กิน นอนไม่หลับ มันเหนื่อย ถ้าเรากินก็หลับ...เวลาทำงานมันเหนื่อย”

กลุ่มคนงานที่เป็นช่างเชื่อมเหล็ก นอกจากดื่มเพื่อผ่อนคลายดังที่กล่าวไปแล้ว อีกเหตุผลหนึ่งก็คือ ดื่มเพราะงานเชื่อมเหล็กทำให้เจ็บตา จึงจำเป็นต้องใช้การดื่มสุราช่วยให้นอนหลับ พี่ธีรชัย (อายุ 49 ปี) ปัจจุบันเป็นเจ้าของบริษัทรับเหมาเชื่อมเหล็กสะท้อนว่า ตนทำงานอยู่ในสายงานช่างเชื่อมมาก่อน “เราเห็นเมาทุกวัน ถ้าคนไม่รู้จะดุลูกน้องว่ากินเหล้าเยอะ แต่เราเข้าใจ คนงานด้วยกัน ช่างเชื่อมด้วยกันต้องเมา” โดยอธิบายว่า ลักษณะงาน

เชื่อมจะใช้สายตา แม้จะมีหน้ากากกันไฟก็ตาม แต่คนหัดใหม่ประกายไฟจากอ๊อกเหล็กทำให้เจ็บตา เพราะสายตายังไม่ชิน “เจ็บตาจากอ๊อกเหล็ก ไม่เหมือนเจ็บตาอย่างอื่น เหมือนเอาทรายร้อน ๆ มาสาดใส่ตา นอนไม่หลับทรมาน ต้องกินเพื่อให้นอนได้ ให้การเจ็บป่วยน้อยลง ไม่ใช้ยา” ด้วยเหตุนี้พี่ธีรชัยจึงบอกว่า ช่างเชื่อมร้อยละ 70-80 จะกินเหล้า แม้บริษัทใหญ่ห้ามกินเหล้าแต่หลังเลิกงานก็ต้องให้เขากิน

พี่บอย หัวหน้าช่างประกอบเล่าถึงประสบการณ์ปวดตาว่า ช่างเชื่อมหรืองานอ๊อก จะมีหน้ากาก 3M กรองไอควันเชื่อม แต่ช่างประกอบไม่มี เราทำหน้าที่จับชิ้นงานให้ช่างเชื่อม “ช่างเชื่อมเขารู้ว่าจังหวะไหนเขาจะแต๊กแล้วมีประกายไฟก็ใช้หน้ากากกัน แต่เราเป็นช่างประกอบคอยช่วยจับ บางทีเราไม่รู้ว่าเขาจะแต๊ก หันไปมอง อย่างนี้จะแสบตาเหมือนใครเอาทรายเข้าตา” เคยฝันว่าปวดตา ลืมตาแล้วมีน้ำตาเต็มดวงตา และมีอาการตาแดงอยู่ประมาณ 2 วัน ฉั่ว (อายุ 27 ปี) เป็นคนหนุ่มที่เพิ่งมาทำงานช่างเชื่อมได้ เพียง 3 เดือน สำทับว่า “เรื่องช่างเชื่อมเจ็บตา อันนี้เรื่องจริงถ้าร่างกายทนไม่ไหว ไปนอนแล้วเหมือนทรายเข้าตาเอาน้ำมาล้างก็ไม่หาย ผมต้องซื้อโซดาจากร้านมาล้างตา งานเชื่อมเหมือนเราถูกอบควัน ดีที่เรายังมีกรองอากาศ 3M”

สอง การดื่มเพื่อกอบกู้สถานะชายขอบ กรณีของนพที่กล่าวถึงข้างต้นว่าเขาดื่มหนักและกระทบกับครอบครัว แต่แทบไม่มีท่าทีตระหนักว่า การดื่มของเขากระทบกับลูกและภรรยา พิจารณาเผินๆ อาจมองว่าเป็น นพ คือ พ่อและสามีที่บกพร่องต่อหน้าที่ ซึ่งก็สามารถมองได้ แต่ผู้เขียนคิดว่า การดื่มหนักของนพกับลูกน้องสัมพันธ์กับงาน รปภ. ของเขา แม้งานของเขาจะไม่ได้หนักแบบงานก่อสร้าง หรือเจ็บตาแบบช่างเชื่อม แต่ในสนามของการทำงาน รปภ. คืองานบริการท่ามกลางเจ้าหน้าที่คนอื่นในหน่วยราชการที่ทำงานนั่งโต๊ะ เขาจึงมีสถานะชายขอบในที่ทำงาน การดื่มหนักกับลูกน้องก็เพื่อชดเชยสถานะที่เป็นเบี้ยล่างจากที่ทำงาน เพื่อสร้างตัวตนให้เป็นที่ยอมรับ ในฐานะหัวหน้าทีมที่เป็นคนคอแข็งและใจกว้างซื้อเหล้ากินกับลูกน้อง

นพจะดื่มหนักเมื่อดื่มกับ “ลูกน้อง” หากอยู่คนเดียวเขาไม่รู้สึกอยากดื่ม ในฐานะหัวหน้า นพทำหน้าที่ได้ไม่บกพร่อง กระทั่ง รปภ. ที่เป็นลูกน้องซึ่งมีอายุมากกว่านพ เรียกนพด้วยความเคารพว่า “หัวหน้า” ทุกคำ คำสรรเสริญที่นพได้รับคือ หัวหน้านพตัวเล็กแต่เก่งทุกอย่าง ทำงานไม่เคยผิดพลาด มีปัญหาอะไรก็ออกหน้ารับแทนลูกน้อง แม้กระทั่งลูกน้องของนพคนหนึ่งที่มีเรื่องกลุ้มใจที่ภรรยาป่วยติดเตียง แล้วมาหาทางออกด้วยการกินเหล้า นพก็กินเหล้ากับเขาจนกระทบไปถึงครอบครัวนพเป็นลูกโซ่ ลักษณะห่วงใยลูกน้องทำตัวให้ได้รับการยอมรับจากสายตาของลูกน้อง แม้งาน รปภ. จะไม่ใช่งานในพื้นที่ห่างไกล เสี่ยงอันตราย เช่น ตัดไม้ เหมืองแร่ ลูกเรือ แล้วเกิดเป็นวัฒนธรรมแบบลูกเรือ (crew culture) ดังที่ Richard Wilk (2014) เสนอแต่กลุ่ม รปภ. ก็เป็นกลุ่มที่ต่างจากพนักงานที่ทำงานสำนักงาน กลุ่ม รปภ. จึงสร้างความเป็นพวกพ้อง และคนที่ได้รับการยอมรับเป็นหัวหน้าคือคนที่แสดงความใจกว้าง เมื่อได้ค่าตอบแทนก็เลี้ยงผู้อื่น เหมือนกับพิธี potlatch ในสังคมชนพื้นเมืองที่ผู้เป็นหัวหน้าเผ่าแสดงความใจกว้างด้วยการยกข้าวของให้ผู้อื่น กรณีของนพ เขาสร้างความยอมรับให้กับตัวเองด้วยการแสดงออกถึงการดื่มหนัก คอแข็ง ใจกว้างด้วยการเลี้ยงเหล้าลูกน้อง ทำให้กลายเป็นคนดื่มหนัก (binge drinking)

ขณะที่นพสร้างตัวตนให้ได้รับการยอมรับในหมู่ลูกน้อง เขาสอบตกในฐานะหัวหน้าครอบครัว เขากินเหล้าขาวขวดใหญ่ขวดละ 140 บาท แทบทุกวัน ๆ บางวันกินมากกว่าหนึ่งขวด จนไม่มีเงินให้ครอบครัว ผู้เขียนถามว่าแล้วภรรยาไม่บ่นหรือ นพตอบต่อหน้าภรรยาที่นั่งอยู่ด้วยว่า “เมียไม่บ่น” แต่ก็ยอมรับว่าบางทีใช้อารมณ์โวยวายกับภรรยา ทั้ง ๆ ที่การดื่มของนพส่งผลกระทบทางด้านเศรษฐกิจต่อครอบครัวอย่างมาก แต่ภรรยาของนพไม่กล้าบอกผู้เขียนในขณะที่นพอยู่ด้วย แต่มาบอกภายหลัง เมื่อฟังเสียงของภรรยาผู้เขียนไม่อาจชื่นชมนพได้ แต่ต้องการทำความเข้าใจว่า สถานะชายขอบของงานและความต้องการกอบกู้ตัวตน นำมาสู่การดื่มหนักของเขา

Stephan Hogan และคณะ (2014) ทบทวนงานศึกษาปัจจัยทางด้านสังคมวัฒนธรรมที่มีผลต่อระดับการดื่มแล้วชี้ว่า งานที่ผ่านมามีลักษณะพรรณนา (descriptive) หรือไม่ก็ระบุปัจจัยต่าง ๆ แต่ไม่ได้บ่งชี้ว่าปัจจัยใดเป็นปัจจัยสำคัญ บทความวิจัยชิ้นนี้ต้องการหลีกเลี่ยงลักษณะดังกล่าว อีกทั้งแนวการศึกษาของมานุษยวิทยาการแพทย์เชิงวิพากษ์ก็ย้ำถึงความสำคัญของการวิเคราะห์การดื่มสุราภายใต้เงื่อนไขเชิงโครงสร้าง ดังนั้น ประเด็นสุดท้ายที่ต้องการเสนอคือ ตำแหน่งแห่งที่ของผู้ดื่มและการมองถึงโอกาสของตัวเองที่จะยกระดับสถานะทางสังคมของตัวเองได้หรือไม่ อย่างไร เป็นเงื่อนไขสำคัญที่จะกำกับผู้ดื่มว่าจะดื่มสุราในระดับใด

ด้านหนึ่ง ผู้ที่มองเห็นโอกาสในชีวิตของตัวเองที่จะก้าวไปข้างหน้าได้ หรืออย่างน้อยพึงพอใจกับการอาชีพ สถานะทางเศรษฐกิจของตัวเอง รวมถึงความสัมพันธ์กับคนรอบข้าง มีแนวโน้มจะเป็นผู้ที่สามารถกำกับตัวเองว่าไม่ดื่มหนัก ไม่ให้กระทบกับสุขภาพและชีวิตการงานของตัวเอง คนกลุ่มนี้แม้จะดื่ม ไม่ว่าจะให้เหตุผลว่าดื่มเพื่อความสุข ดื่มเพื่อผ่อนคลายพักผ่อนหลังเลิกงาน หรือดื่มเพื่อสร้างเครือข่ายก็ตาม จะกำกับการดื่มของตัวเองไม่ให้กลายเป็นคนที่ดื่มหนัก เพราะความสุขจากการดื่มสุรา เป็นเพียงความสุขด้านหนึ่งของชีวิต ยังมีด้านอื่นที่พวกเขาเห็นคุณค่าและต้องรักษา ไม่ว่าจะเป็นวงพี่นายคนขายกาแฟที่มีวินัยในการดื่ม ดื่มไม่เกินสองทุ่ม หรือวงดื่มสังสรรค์วันสุดสัปดาห์ที่ชุมชนย่านกรุงเทพกรีฑา กลุ่มคนงานช่างเชื่อม ที่บอกว่าดื่มเพื่อผ่อนคลาย แต่หลายคนบอกตรงกันว่า ต้องไม่ให้กระทบงาน เช่น ลีโอ (อายุ 25 ปี) ปกติกินเหล้าขาวเพื่อแก้เหนื่อยและได้สังสรรค์ แต่ก็ทิ้งท้ายว่า “เงินเดือน 18,000 บาท สำหรับคนจบ ป.6 หางานแบบนี้ไม่ได้ง่าย ๆ กินได้ก็ต้องทำงานได้ กินยังไงก็อย่าให้เสียงาน” ในวงสนทนา เมื่อดื่มถึงประมาณหนึ่งทุ่ม พี่บอย หัวหน้าทีมประกอบ ขอตัวกลับบ้าน ลูกทีมในวงก็บอกว่า “หัวหน้ากลับก่อนเถอะ ไม่เป็นไร” แต๊กอายุ (27 ปี) บอกว่า “หัวหน้าบอยเขาเป็นหัวหน้าคน เขามีความรับผิดชอบ ผมยอมรับ ถ้ารู้ว่าพรุ่งนี้จะต้อง

ทำงานก็ต้องรู้เวลากลับบ้าน” ในวงของคนทำงานกลุ่มนี้จึงไม่ได้ชวนกันดื่มจนเสียงาน โดยเฉพาะคนที่อาวุโสกว่าคนอื่น ติงลี่ หัวหน้าช่างเชื่อมบอกว่า “ถึงจะเครียด แต่จะกินทุกวันไม่ได้เดี๋ยวเสียงาน” และต้องรู้ข้อจำกัดของรายได้ตัวเอง “ถ้ากิน [เบียร์] ทุกวัน 4-5 ขวด ก็ตายเหมือนกัน ถ้าวันไหนช็อตก็หยุดเข้าบ้าน ต้องรู้ลิมิตของตัวเอง” สะท้อนให้เห็นว่า รายได้ที่ได้จากการทำงานสูงมากพอที่จะสร้างแรงจูงใจให้ช่างกลุ่มนี้ว่าจะต้องรักษางานเพื่อมีรายได้ต่อเนื่อง เพื่อสร้างสรรค์ความสุขอย่างอื่น

ถ้าเรามองการดื่มของคนเหล่านี้โดยไม่มีอคติทางชนชั้น ก็สามารถเข้าใจได้ว่า หากงานและโอกาสในชีวิตมีคุณค่าความหมายมากเพียงพอสำหรับเขา พวกเขาย่อมรู้จักหวงแหนงานที่มีคุณค่าของพวกเขา ส่วนพี่แบ็ค ที่บอกว่าดื่มเพื่อกระชับความสัมพันธ์กับคนในชุมชน บอกว่า การกินดื่มก็ต้องดูกำลังจะกินทุกวันไม่ได้ เพราะเศรษฐกิจของแต่ละคนไม่เท่ากัน ถ้ากินมากไปก็กระทบ

ในทางกลับกัน ผู้ที่มีความพึงพอใจในงานของตัวเองน้อยและเห็นโอกาสที่จะก้าวหน้าน้อย มีแนวโน้มที่จะกลายเป็นคนดื่มหนัก เพราะการดื่มสุรากลายเป็นสิ่งเดียวหรือไม่กี่สิ่งในชีวิตที่สร้างความสุขความพึงพอใจในชีวิต (Engels 1935) ในกลุ่มช่างเชื่อม ฉั่ว (อายุ 27 ปี) เป็นคนหนุ่มที่ดื่มหนักกว่าคนอื่น และเห็นได้ชัดว่าเขามีความโกรธลึก ๆ ว่า เขาควรจะมีงานที่ดีกว่านี้ ฉั่วเป็นคน อ.พบพระ จ.ตาก เพิ่งกลับมาทำงานที่นี่ได้เพียง 3 เดือนครึ่ง จากการพูดคุย ฉั่วมีความเครียดกว่าคนอื่น พูดกับผู้เขียนเหมือนระบายความอัดอั้นตันใจ เห็นได้ชัดว่าการดื่มของเขาไม่ได้สัมพันธ์กับงาน เพื่อให้หายเจ็บตาเพื่อคลายเครียด หรือสังสรรค์กับทีม ฉั่วนิยามตัวเองว่าเป็น “วัยรุ่นสร้างตัว” เคยมีรถกระบะตระเวนขายของในพื้นที่จังหวัดภาคเหนือมีรายได้ดี แต่เพราะการแพร่ระบาดของโรคโควิด-19 ทำให้ขาดทุนหลักแสนบาท จึงต้องกลับมาทำงานเป็นช่างประกอบอีกครั้ง สำทับด้วยว่ามีภรรยาและมีลูก 2 คน ลูกกำลังโต และมีภาระต้องส่งค่างวดรถเดือนละ 8,000 บาท ค่าเช่าห้องเดือนละ

1,300 บาท แต่ละวันต้องมีค่าใช้จ่ายลูกวันละ 40 บาท ลำพังเงินเดือนจึงไม่พอใช้ ฉั่วบอกเหตุผลที่เขาต้องซื้อเบียร์กระป๋องมาดื่ม “เพราะอะไร ก็เพราะให้หน้าชา ๆ หน่อย ถึงไม่อาย จะได้กล้าไปขอยืมเงิน” เขาบอกว่าในเวลานั้นเขามีเงินเหลือ 3,000 บาท ซึ่งจะต้องใช้ถึงสิ้นเดือน ขณะที่วันนั้นเป็นวันที่ 10 ของเดือน เห็นได้ชัดว่ารายได้ไม่เพียงพอสำหรับใช้จ่าย ต้องอาศัยเครดิตกินอาหารจาก “ร้านเจ๊” เพราะเจ๊รู้ว่ามีที่ทำงานแน่นอน เมื่อได้รับเงินเดือนจะจ่ายหนี้ที่ค้าง

มากกว่านั้น ฉั่วยังผิดหวังกับญาติพี่น้องที่ไม่สนับสนุน เขาบอกว่าญาติพี่น้องพอมีสตางค์แต่ไม่มีใครให้เขายืมเป็นทุนไปค้าขาย ถ้าได้ค้าขายจะมีรายได้ดีกว่างานโรงงาน ด้วยปัญหาที่รุมเร้า ฉั่วจึงบอกว่า “กินให้ลืม ๆ ปัญหาที่แก้ไม่ได้ แล้วพยายามสร้างแรงบันดาลใจให้อยู่รอด ผมก็ต้องช่วยตัวเองให้ครอบครัวผมรอด” ทัศนคติต่องานของฉั่วต่างจากคนอื่น ขณะที่คนอื่นเห็นคุณค่าของงานที่ตัวเองทำว่า งานเชื่อมสร้างรายได้มากกว่าไปทำอย่างอื่น ฉั่วมองว่าถ้ามีทุนไปค้าขายจะมีรายได้ดีกว่านี้ ดังนั้น ฉั่วจึงสนใจงานที่ทำน้อยกว่าคนอื่น ในวันเดียวกันเขายังบอกอีกว่า เขาพยายามไปสมัครงานที่อื่นแต่ไม่ได้ เป็นอีกหนึ่งความผิดหวัง

จากเรื่องของฉั่ว อาจมีข้อโต้แย้งว่า ลดน้ำหนักคำอธิบายของผู้เขียนเรื่อง เงื่อนไขเชิงโครงสร้างที่ผลักดันให้คนดื่มเหล้า เพราะคนที่ทำงานช่างเชื่อมเหมือนกัน แต่ไม่ได้ถูกผลักให้ดื่มหนักกันทุกคน ผู้เขียนคิดว่า ข้อเท็จจริงนี้ไม่ได้ลดทอนแนวทางมานุษยวิทยาการแพทย์เชิงวิพากษ์ โดยเฉพาะแนวคิดความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่อธิบายว่าปัญหาสุขภาพมีที่มาจากระบบที่กดขี่และความเหลื่อมล้ำทางสังคม และถูกวิจารณ์ว่า “ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง” ถูกใช้เปรียบเสมือน "กล่องดำ" ที่กลายเป็นคำตอบของทุกอย่างว่า เงื่อนไขเชิงโครงสร้างผลักดันให้เกิดพฤติกรรมที่ทำลายสุขภาพตนเอง แต่ไม่เห็นกระบวนการในระดับย่อย (Farmer 2004) การพิจารณาเชิงกระบวนการว่าเมื่อโครงสร้างกระทำมนุษย์ และมนุษย์รับมืออย่างไร เป็นการทำให้แนวคิด

ความรุนแรงเชิงโครงสร้างรัดกุมขึ้น เช่น บางคนสามารถทำความเข้าใจ (make sense) ความทุกข์ทนของตนเองและยอมรับได้ หรือมีกระบวนการทำให้การขูดรีดเป็นเรื่องที่ยอมรับได้

ในกรณีนี้ ช่างเชื่อมหลายคนที่แม้จะอยู่ในสถานะยากลำบาก แต่ก็พยายามบอกตัวเองว่ายังมีโอกาสที่จะยกระดับขึ้นได้ จึงดื่มแบบเหนี่ยวรั้งตัวเอง ส่วนคนที่โกรธกับสิ่งรอบตัว ไม่เห็นทางออกของตัวเองอย่างฉ่ำ เขาหันไปหาการดื่ม แม้จะไม่ใช่ทางออกที่ควรชื่นชม แต่เขาไม่ควรถูกตำหนิตามลำพัง ตรงกันข้ามเงื่อนไขเชิงโครงสร้างที่บีบรัดพวกเขาควรถูกให้ความสำคัญไม่น้อยกว่ากัน ทำอย่างไรให้พวกเขาได้งานที่ได้ค่าตอบแทนอย่างเหมาะสม มีเงื่อนไขการทำงานที่ปลอดภัย ทำนองเดียวกันการวิเคราะห์เงื่อนไขเชิงโครงสร้าง ก็ต้องไม่มองข้ามศักยภาพของมนุษย์ เราจึงไม่สรุปอย่างหยาบๆ ว่าคนที่ทำงานก่อสร้างจะกลายเป็นคนดื่มหนักกันทุกคน แต่สรุปอย่างรัดกุมขึ้นว่า คนงานก่อสร้างอยู่ในเงื่อนไขที่มีความเสี่ยงสูงที่จะกลายเป็นคนดื่มหนัก แต่ไม่ใช่คนทำงานก่อสร้างทุกคนดื่มหนัก

## บทสรุป

กล่าวโดยสรุป บทความวิจัยชิ้นนี้ เสนอแง่มุมใหม่ของการเข้าใจการดื่มของคนจนแบบไม่เหมารวม และเข้าใจการดื่มสุราจากมุมมองของผู้ดื่มภายใต้เงื่อนไขเชิงโครงสร้างและโอกาสทางเศรษฐกิจ บทความเสนอสามประเด็นคือ หนึ่ง คนจนเมืองมีวิถีการดื่มหลากหลาย มีทั้งคนที่ดื่มทุกวันแต่ดื่มน้อย ดื่มในวันสุดสัปดาห์ จนถึงคนที่ดื่มหนักแทบทุกวัน ความหลากหลายของการดื่มนี้สะท้อนให้เห็นความแตกต่างภายในทางด้านเศรษฐกิจการมองเห็นโอกาสของตัวเองในอนาคตของกลุ่มคนที่ถูกเรียกว่า คนจนเมือง สอง การเข้าใจเหตุผลของการดื่มจากมุมมองของดื่ม นอกจากด้วยการสัมภาษณ์อย่างเป็นทางการแล้วการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมในวงสุรา ชี้ให้เห็นว่าเหตุผลในการดื่มส่วนใหญ่ของคนจนเมือง ไม่ใช่เพราะเครียดหรือจนจึงต้อง

ดื่มเหล้า หากแต่ดื่มเพื่อหาความสุข ดื่มเพื่อผ่อนคลายจากการทำงาน ดื่มเพื่อสร้างเครือข่าย ซึ่งเหตุผลเหล่านี้ไม่ต่างจากการดื่มของชนชั้นอื่นนัก การดื่มของผู้มีรายได้น้อยจึงไม่ควรถูกมองด้วยอคติ บางคนอาจดื่มเพราะเห็นว่าอย่างน้อยดีกว่าใช้ยาเสพติดประเภทอื่น สาม การดื่มของคนจนที่สัมพันธ์กับเงื่อนไขเชิงโครงสร้าง จากแนวทางมานุษยวิทยาการแพทย์เชิงวิพากษ์ ทำความเข้าใจกลุ่มคนที่ดื่มหนัก พบว่า สัมพันธ์กับเงื่อนไขการทำงานที่ต้องใช้ร่างกายหนักและใช้การดื่มเป็นเครื่องดื่มเพื่อระงับความเจ็บปวดของร่างกาย จนกลายเป็นผู้มีความเสี่ยงที่ต้องพึ่งพาสุราในระยะยาว ในประเด็นสำคัญ การวิเคราะห์เชื่อมโยงเงื่อนไขเชิงโครงสร้าง การรับมือของแต่ละคน และระดับการดื่ม พบว่า ผู้ที่ทำงานระดับล่าง หากมองเห็นโอกาสในชีวิตของตัวเองที่จะก้าวไปข้างหน้าได้ หรืออย่างน้อยพึงพอใจกับการอาชีพและสถานะทางเศรษฐกิจของตัวเอง มีแนวโน้มจะเป็นผู้ที่สามารถกำกับตัวเองว่า ไม่ดื่มหนัก ในขณะที่ผู้ที่มีความพึงพอใจในงานของตัวเองน้อยและเห็นโอกาสที่จะก้าวหน้าน้อย มีแนวโน้มที่จะกลายเป็นคนดื่มหนัก เนื่องด้วยความสุขจากการดื่มเป็นความสุขไม่กี่อย่างของชีวิต

การเข้าใจความหลากหลายของวิถีการดื่มจากมุมมองของผู้ดื่มข้างต้น ชี้เป็นนัยว่า การรณรงค์เพื่อควบคุมการดื่มควรให้ความสนใจกับการกำกับการดื่มให้อยู่ในระดับความเสี่ยงต่ำ มากกว่าจะห้ามการดื่มโดยเด็ดขาด เพราะคนจำนวนมากไม่ได้ดื่มจนเกิดอันตราย ขณะเดียวกันต้องเข้าใจเงื่อนไขชีวิตที่ผลักดันให้เกิดการดื่ม มากกว่าจะ ตำหนิผู้ดื่มในเชิงปัจเจกเท่านั้น

## เชิงอรรถ

[1] บทความชิ้นนี้ใช้คำว่า สุรา ในความหมายเดียวกันกับเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ เพื่อหลีกเลี่ยงการใช้คำซ้ำ โดยสุราในที่นี้ครอบคลุมถึงเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ทุกประเภท เช่น เหล้า เบียร์ ไวน์ และสุราพื้นบ้านประเภทต่างๆ

[2] หมายถึงเหล้าขาว 28 ดีกรี

## บรรณานุกรม

จุฑามาศ ทวีไพบูลย์วงษ์. (2552). การศึกษาแบบแผนการบริโภคเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และบทบาทของสังคมในการบรรเทาปัญหาจากการบริโภคเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ของวัยทำงานในเขตจังหวัดชลบุรี. ใน *การประชุมทางวิชาการของมหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ ครั้งที่ 48: สาขาเศรษฐศาสตร์และบริหารธุรกิจ,* 150-157. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

ชญานิน บุญส่งศักดิ์, หนึ่งฤทัย ม่วงเย็น, อุไรวรรณ สิงห์ทอง และฉียูน เจียง. (2565). ความเชื่อและพิธีกรรมเลี้ยงผีของชาวกะเหรี่ยงบ้านปูเต้อ ตำบลแม่กุ อำเภอแม่สอด จังหวัดตาก. *วารสารมังรายสาร,* 10(1): 1-14.

ชโลธร อัญชลีสหกร. (2552). เรื่องเล่าในวงเหล้า กรณีศึกษา: มิ่งหลี ซ.ประชุมทอง หน้าพระลาน. การศึกษาเฉพาะบุคคลศิลปศาสตร์บัณฑิต (มานุษยวิทยา), มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ไชยันต์ สกุลศรีประเสริฐ. (2561). ตัวตน อัตลักษณ์การดื่ม และแบบแผนการดื่มสุรา: เรื่องเล่าประสบการณ์การดื่มของชีวิตภายใต้รั้วมหาวิทยาลัย. ใน *งานวิจัยวัฒนธรรมกับความเสี่ยงสุขภาพ: สุรา ยาสูบ,* บรรณาธิการโดย สิทธิโชค ชาวไร่เงิน และบงกช เจริญรัตน์, 13-41. นนทบุรี: โครงการศึกษามิติสังคมวัฒนธรรมของปัจจัยเสี่ยง แผนงานวัฒนธรรมกับความเสี่ยงสุขภาพ สำนักวิจัยสังคมและสุขภาพ (สวสส.) และสำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ (สสส.).

ณัฐธิดา จุมปา, เพ็ญพักตร์ ไชยนุรักษ์, และอัศวิน จุมปา. (2560). การศึกษาบริบทและแบบแผนการดื่มสุรา ของแรงงานข้ามชาติชาวพม่าในพื้นที่จังหวัดเชียงราย. *วารสารสังคมศาสตร์วิชาการ*, 10(2): 133-149.

ทักษพล ธรรมรังสี (2556). *สถานการณ์การบริโภค เครื่องดื่มแอลกอฮอล์และผลกระทบ ในประเทศไทย ปี 2556*. ศูนย์วิจัยปัญหาสุรา: นนทบุรี

ธนกฤต ชัยถวัลย์วงศ์ และรัศมน กัลป์ยาศิริ. (2556). การดื่มแอลกอฮอล์ของคนงานก่อสร้างในเขตกรุงเทพมหานคร. *วารสารสมาคมจิตแพทย์แห่งประเทศไทย*, 58(4): 345-358.

นวพรรณ สามไพบูลย์. (2553). *ผู้ป่วยพิษสุราเรื้อรังกับความเจ็บป่วยของสังคมไทย.* วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยามหาบัณฑิต (มานุษยวิทยา), มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

นวลตา อาภาคัพภะกุล, ศิริรัตน์ โกศัลวัฒน์, และเยาวณี จรูญศักดิ์. (2554). พฤติกรรมการดื่มและความเชื่อต่อประสิทธิภาพของยาดองเหล้าในกลุ่มผู้ดื่ม ผู้ขายยาดองเหล้า และประชาชนในชุมชนเมือง อำเภอหาดใหญ่ จังหวัดสงขลา. *วารสารสาธารณะสุขศาสตร์*, 41(2): 122-133.

นิตยา บัวสาย. (2561). คนติดสุราเรื้อรังในนิคมโรคเรื้อน. ใน *งานวิจัยวัฒนธรรมกับความเสี่ยงสุขภาพ: สุรา ยาสูบ*, สิทธิโชค ชาวไร่เงิน และบงกช เจริญรัตน์ (บ.ก.), 45-65. นนทบุรี: โครงการศึกษามิติสังคมวัฒนธรรมของปัจจัยเสี่ยง แผนงานวัฒนธรรมกับความเสี่ยงสุขภาพ สำนักวิจัยสังคมและสุขภาพ (สวสส.) และสำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ (สสส.).

เบญจมาศ เป็นบุญ. (2559). พฤติกรรมการบริโภคเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และผลกระทบจากการดื่มแอลกอฮอล์ของแรงงานข้ามชาติ ในตลาดไท อำเภอคลองหลวง จังหวัดปทุมธานี. *วารสารสังคมสงเคราะห์ศาสตร์*, 24(1): 135-152.

เพ็ญจุรี วีระธนาบุตร. (2565). *ติดวิทยา: ติดได้ก้เลิกได้ ถ้าเข้าถึงหัวใจของการติด.* กรุงเทพฯ: สำนักงานเครือข่ายองค์กรงดเหล้า (สคล.).

สมชัย พูลนิติพร, อนิรุทธ์ ผ่องแผ้ว, ตะวัน วิกรัยพัฒน์, และพัชชาพลอย สุขขอมปรางค์. (2564). พฤติกรรมการดื่มวิสกี้แบรนด์ต่างประเทศของผู้บริโภคในเขตอำเภอเมือง จังหวัดขอนแก่น. *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเอเชียอาคเนย์,* 5(2): 264-276.

สาวิตรี อัษณางค์กรชัย (บ.ก.). (2565). *รายงานสถานการณ์การบริโภคเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ในประเทศไทย ปี พ.ศ. 2564*. สงขลา: ศูนย์วิจัยปัญหาสุรา คณะแพทยศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.

สุปราณี สูงแข็ง. (2552). *พฤติกรรมการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ของประชาชนจังหวัดอุดรธานี ปี 2552.* รายงานการวิจัย. อุดรธานี: สำนักงานสาธารณสุขจังหวัดอุดรธานี.

สุเทพ สุนทรเภสัช. (2548). *หมู่บ้านอีสานยุค "สงครามเย็น": สังคมวิทยาของหมู่บ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือ*. กรุงเทพฯ: มติชน.

หยิน โจวเยี้ยน, ฐปนี รัตนเลิศ, ชาตรี อัศวจินดาพล, และหวัง ยี่เหวิน. (2560). การเปรียบเทียบวัฒนธรรมข้ามชาติประเพณีเลี้ยงผีของชนเผ่าลั๊วะระหว่างประเทศจีนและประเทศไทย. *วารสารวิชาการ มหาวิทยาลัยกรุงเทพธนบุรี.* 6(1): 199-209.

หรรษา เศรษฐบุปผา, จารุณี รัศมีสุวิวัฒน์ และสกาวรัตน์ เทพประสงค์. (2555). *วิถีชีวิตก่อนติดสุราของผู้ติดสุราในพื้นที่ภาคเหนือ*. เชียงใหม่: วนิดาการพิมพ์.

หรรษา เศรษฐบุปผา, จารุณี รัศมีสุวิวัฒน์ และสกาวรัตน์ เทพประสงค์. (2557). ลักษณะนิสัยก่อนติดสุรา: การศึกษาในพื้นที่ภาคใต้ของประเทศไทย. *พยาบาลสาร,* 41(4): 95-107.

อนุชิต แสงอ่อน. (2016). กลยุทธ์ทางการตลาดที่ส่งผลต่อพฤติกรรมการดื่มไวน์ในร้านไวน์บาร์แอนด์เรสเตอร์รองท์ของผู้บริโภคในกรุงเทพมหานคร. *RMUTSB ACADEMIC JOURNAL (HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES),* 1(1): 1-13.

อ้อมฤทัย พรมพิมพ์, วงศา เล้าหศิริวงศ์, สุวิทย์ อุดมพาณิชย์, ธีรศักดิ์ พาจันทร์, และกฤชกันทร สุวรรณพันธุ์. (2560). สถานการณ์และปัจจัยที่มีความสัมพันธ์กับปัญหาการดื่มสุราของชายวัยทำงานในเขตอุตสาหกรรม จังหวัดขอนแก่น. *วารสารวิทยาลัยพยาบาลบรมราชชนนี นครราชสีมา*, 23 (2): 18-31.

อัมพิกา หอมจิตต์. (2557). *ปัจจัยที่ส่งผลต่อพฤติกรรมการซื้อและบริโภคแอลกอฮอล์ของสตรีวัยทำงานในกรุงเทพมหานคร.* สารนิพนธ์บริหารธุรกิจมหาบัณฑิต (การจัดการ), มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.

อุมาพร เคนศิลา และจุฬารัตน์ เคนศิลา. (2560). พฤติกรรมการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ของผู้ดื่มในชุมชนเมืองจังหวัดอุดรธานี. *วารสารราชธานีนวัตกรรมทางวิทยาศาสตร์สุขภาพ*, 1(3): 52-61.

Cohen, Paul T. (2551). The Akha and social suffering: the unintended consequences of international and national policies in Northern Laos. *วารสารสังคมศาสตร์ (Warasan Sangkhommasat)*, 20(1): 83-111.

Dietler, M. (2006). Alcohol: anthropological/archaeological perspectives. *Annual Review of Anthropology,* 35, (229-249).

Douglas, M. (2003) [1987]. A distinctive anthropological perspective. In *Constructive drinking: Perspective on Drinking from Anthropology, Mary Douglas, (ed).* London: Routledge. pp. 3-15.

Engels, F. (1935). The Condition of the Working-Class in England: From Personal Observation and Authentic Sources. Moscow: Progress Publishers.

Farmer, P. (2004). An Anthropology of Structural Violence. *Current Anthropology* 45(3): 305-325.

Gordon, R., Heim, D., & MacAskill, S. (2012). Rethinking drinking cultures: A review of drinking cultures and a reconstructed dimensional approach. *Public health*, 126(1): 3-11.

Hanpatchaiyakul, K., Eriksson, H., Kijsompon, J., & Östlund, G. (2014). Thai men's experiences of alcohol addiction and treatment. *Global Health Action*, 7(1): 23712.

Hanpatchaiyakul, K., Eriksson, H., Kijsomporn, J., & Östlund, G. (2017). Lived experience of Thai women with alcohol addiction. *Asian nursing research,* 11(4): 304-310.

Heath, D. B. (1987). Anthropology and alcohol studies: current issues. *Annual Review of Anthropology*, 16(1): 99-120.

Heath, D. B. (2003). *A decade of development in the anthropological study of alcohol use: 1970-1980* (Vol. 16). Cambridge: Cambridge University Press.

Hogan, S. P., Perks, K. J., & Russell-Bennett, R. (2014). Identifying the key sociocultural influences on drinking behavior in high and moderate binge-drinking countries and the public policy implications. *Journal of Public Policy & Marketing*, 33(1): 93-107.

Moolasart, J. and Chirawatkul, S. (2012). Drinking culture in the Thai-Isaan context of northeast Thailand. *Southeast Asian Journal of Tropical Medicine and Public Health,* 43(3): 795-807.

Piacentini, M. G., Chatzidakis, A., & Banister, E. N. (2012). Making sense of drinking: the role of techniques of neutralisation and counter-neutralisation in negotiating alcohol consumption. *Sociology of Health & Illness,* 34(6): 841–857.

Room, R., & Mäkelä, K. (2000). Typologies of the cultural position of drinking. *Journal of studies on alcohol*, 61(3): 475-483.

Putnam, R. (1993). *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press

Scheper-Hughes, N. (1992). *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil.* Berkeley: University of California Press.

Singer, M. (1986). Toward a political-economy of alcoholism: the missing link in the anthropology of drinking. *Social Science & Medicine,* 23(2): 113-130.

Singer, M. (2012). Anthropology and addiction: an historical review. *Addiction*, 107(10): 1747-1755.

Singer, M., Valentin, F., Baer, H., & Jia, Z. (1992). Why does Juan Garcia have a drinking problem? The perspective of critical medical anthropology. *Medical Anthropology*, 14(1): 77-108.

Spicer, P. (1997). Toward a (dys) functional anthropology of drinking: Ambivalence and the American Indian experience with alcohol. *Medical Anthropology Quarterly,* 11(3): 306-323.

Wilk, Richard. (2014). Poverty and Excess in Binge Economies. *Economic Anthropology*, 1: 66-79.

# การเมืองของการส่งเสริมภาษาชนกลุ่มน้อยชาติพันธุ์ไทในภาคกลางตอนเหนือของเวียดนาม[1]

# The Politics of Promoting the Tai Ethnic Minority Language in North-Central Vietnam

อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร
Achariya Choowonglert
Faculty of Social Sciences, Naresuan University
Email: achariyach@nu.ac.th

ยุกติ มุกดาวิจิตร
Yukti Mukdawijitra
คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
Faculty of Sociology and Anthropology, Thammasat University
Email: iamyukti@yahoo.com

วันรับบทความ: 14 มิถุนายน 2567 (Received June 14, 2024)
วันแก้ไขบทความ: 15 กรกฎาคม 2567 (Revised July 15, 2024)
วันตอบรับบทความ: 30 สิงหาคม 2567 (Accepted August 30, 2024)

## บทคัดย่อ

รัฐมีบทบาทสำคัญในการกำหนดนโยบายทางภาษา ทว่าในทางปฏิบัติรัฐสามารถใช้มาตรการต่าง ๆ เพื่อส่งเสริมหรือกดทับภาษาของชนกลุ่มน้อยได้ ในด้านหนึ่ง นโยบายทางภาษาของรัฐมีอิทธิพลอย่างมากต่อสถานะและการอยู่รอดของภาษาชนกลุ่มน้อย แต่อีกด้านหนึ่งคือการเมืองของการควบคุมและกดทับภาษาชนกลุ่มน้อย บทความชิ้นนี้คือความพยายามในการเปิดเผย

ให้เห็นการเมืองของการส่งเสริมภาษาไทของชนกลุ่มน้อย ในจังหวัดแท็ญหวา ภาคกลางตอนเหนือของเวียดนาม ด้วยกรอบแนวคิดการเมืองของภาษาของชนกลุ่มน้อยและวิธีวิทยาเชิงชาติพันธุ์นิพนธ์ที่ผู้เขียนได้เข้าไปทำงานภาคสนามในจังหวัดแท็ญหวา ในปี ค.ศ. 2016 2019 และ 2023 พบว่ารัฐบาลเวียดนามแม้มีนโยบายในการส่งเสริมภาษาของชนกลุ่มน้อย ทว่ามาตรการและข้อกำหนดในการนำนโยบายไปปฏิบัติมีลักษณะของควบคุมและกดทับความหลากหลายของภาษา ทั้งยังแฝงฝังอุดมการณ์ชาตินิยม อุดมการณ์พรรคคอมมิวนิสต์ และวัฒนธรรมชาวกิญ (เวียด) ไว้ในนั้นด้วย ยิ่งไปกว่านั้น รัฐยังใช้การฝึกอบรมภาษาของชนกลุ่มน้อยให้แก่เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นซึ่งได้ดำเนินการเป็นเวลานานนับทศวรรษในฐานะเครื่องมือทางการเมือง เพื่อเชื่อมโยงองคาพยพของท้องถิ่นไว้ในมือของรัฐส่วนกลาง กระนั้นก็ตาม พร้อมกับการได้ประโยชน์ของรัฐบาลกลาง นักวิชาการท้องถิ่นได้ประโยชน์จากสร้างอำนาจและเครือข่ายวิชาการกับปัญญาชนและเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นสามารถทำงานกับกลุ่มชาติพันธุ์ไทได้ง่ายขึ้นแม้ไม่สามารถพูดภาษาไทได้เช่นกัน นอกจากนี้ การศึกษานี้เผยให้เห็นถึงปฏิสัมพันธ์ระหว่างนโยบายภาษาของรัฐและการตอบสนองของชุมชนท้องถิ่น โดยพบว่าปัญญาชนท้องถิ่นได้ใช้กระบวนการนี้เพื่อต่อรองและลดผลกระทบจากการครอบงำของอักขรวิธีไทมาตรฐานต่อระบบการเขียนท้องถิ่น สะท้อนให้เห็นถึงความพยายามในการรักษาอัตลักษณ์ทางภาษา อีกทั้งการมีส่วนร่วมดังกล่าวยังได้ส่งเสริมให้เกิดความภาคภูมิใจในภาษาและวัฒนธรรมของชุมชนไท ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงพลวัตที่ซับซ้อนของการนำนโยบายภาษาไปปฏิบัติ และนัยสำคัญทางสังคมและวัฒนธรรมของนโยบายดังกล่าวในบริบทที่มีความหลากหลายทางชาติพันธุ์และภาษา

**คำสำคัญ:** การเมืองของภาษา, การส่งเสริมภาษาชนกลุ่มน้อย, คนไทแท็ญหวา, คนไทในเวียดนาม

## Abstract

The state plays a crucial role in determining language policy, but in practice, it can adopt various measures to either promote or suppress minority languages. On the one hand, state language policy has a profound impact on the status and survival of minority languages. On the other hand, it is also a political means of controlling and assimilating minority groups. This article attempts to unveil the politics of promoting the Tai language, a minority language in Thanh Hóa Province, north-central Vietnam. Applying the conceptual framework of minority language politics and ethnographic fieldwork conducted in 2016, 2019, and 2023, this article argues that despite the Vietnamese government's policy of promoting minority languages, the measures and regulations for implementing the policy are often characterized by control and suppression of linguistic diversity, and are infused with nationalist, communist party, and Kinh (Vietnamese) cultural ideologies. Moreover, the state has been using a decade-long program of training local state officials in minority languages as a political tool to centralize local governance. However, while the central government benefits from this program, local scholars also gain academic and professional benefits by networking with local intellectuals and state officials. Local state officials find it easier to work with the Tai ethnic group even if they cannot speak the Tai language. Furthermore, this study illuminates the complex interplay between state language policies and local community responses. The findings reveal that local intellectuals have

strategically utilized this process to negotiate and mitigate the impact of standardized Thai orthography on local writing systems, reflecting concerted efforts to preserve linguistic identity. Additionally, this engagement has fostered a sense of pride in the language and culture of the Tai community, underscoring the intricate dynamics of language policy implementation and its socio-cultural implications in ethnolinguistically diverse contexts.

**Keywords:** politics of language, promotion of minority languages, the Tai in Thanh Hoa, the Tai in Vietnam

## บทนำ

การอนุรักษ์และส่งเสริมการใช้ภาษาชนกลุ่มน้อยที่อยู่นอกเขตปกครองตนเอง เป็นนโยบายที่รัฐบาลเวียดนามริเริ่มขึ้นมาในปี ค.ศ. 1980[2] ภายใต้ข้อกำหนดเชิงนโยบายของพรรคคอมมิวนิสต์เวียดนาม (Quyết Định) หมายเลข 53 ณ วันที่ 22 กุมภาพันธ์ 1980 เกี่ยวกับภาษาเขียนของชนกลุ่มน้อย โดยมุ่งอนุรักษ์และพัฒนาภาษาและวัฒนธรรมของพวกเขา วัตถุประสงค์คือส่งเสริมการใช้ภาษาและตัวอักษรของชนกลุ่มน้อยอย่างมีประสิทธิภาพในการศึกษา การสื่อสาร และการพัฒนาทางวัฒนธรรม รวมทั้งสร้างความเสมอภาคระหว่างชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในประเทศ (Hội đồng chính phủ, 1980) ต่อมามีการออกข้อกำหนดเชิงนโยบายในการส่งเสริมฯ ให้เข้มข้นขึ้นมาเรื่อย ๆ เช่นในปี 2006 ให้เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นเรียนภาษาของชนกลุ่มน้อย (Bộ giáo dục và đào tạo, 2006) ตลอดจน ในปี 2014 (Bộ giáo dục và đào tạo, 2014) มีข้อกำหนดให้มีการส่งเสริมหลักสูตรภาษาของชนกลุ่มน้อยในโรงเรียนระดับประถมศึกษา ข้อกำหนดเชิงนโยบายที่เข้มขึ้นดังกล่าวเกิดท่ามกลางความหนักใจในการรับมือกับสถานการณ์ความขัดแย้งระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์

ในพื้นที่สูงบางกลุ่มกับรัฐ โดยเฉพาะในช่วงต้นทศวรรษที่ 2000 ที่มีการต่อต้านนโยบายของรัฐด้วยการประท้วงในกระบวนการแปลงที่ดินเป็นสินค้าในแนวทางแบบสมัยใหม่ อันไม่สอดคล้องกับการควบคุมการใช้ที่ดินในแบบจารีต การทำให้ดินของชุมชนเปลี่ยนมือไปสู่คนนอก ตลอดจนผลกระทบของการปฏิรูปที่ดินที่มีต่อชุมชนท้องถิ่น เช่นกรณีความสัมพันธ์ด้านที่ดินที่มีความขัดแย้งระหว่างรัฐกับกลุ่มไทดำ ในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม โดยเฉพาะประเด็นการใช้ที่ดินในโครงการพัฒนาขนาดใหญ่ของรัฐ (Sikor, 2004) อีกหนึ่งตัวอย่างที่สำคัญคือ การประท้วงของกลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่สูงในภาคกลางตอนใต้ ซึ่งมีประมาณ 18 ชาติพันธุ์ ที่ถูกเรียกว่า “คนเต็ยเงวียน” (Tây Nguyên) ในการต่อต้านนโยบายการอพยพคนกิญ[3] (Kinh ชาวเวียดนามพื้นราบ) ขึ้นมาอาศัยในพื้นที่สูง ภายใต้นโยบายการพัฒนาเขตเศรษฐกิจใหม่ ซึ่งดำเนินการมาตั้งแต่ต้นทศวรรษ 1960 ภายใต้โครงการนี้ รัฐได้ยึดที่ดินของชาวบ้านไปให้กับบริษัทเอกชน ทำให้คนท้องถิ่นสูญเสียที่ดินทำกิน ขาดความมั่นคงทางอาหารและความมั่นคงในชีวิต ตลอดจนประเด็นด้านความต้องการอิสระในการนับถือศาสนา (โดยเฉพาะอย่างยิ่งศาสนาคริสต์) อันเป็นเหตุให้เกิดการประท้วงครั้งใหญ่อย่างต่อเนื่อง เช่น ในปี 2001 2004 และ 2008 มีการประท้วงใหญ่ถึง 8 ครั้ง มีขนาดใหญ่ขึ้นเรื่อย ๆ และกระจายอยู่หลายพื้นที่ ทำให้ยากแก่การควบคุมโดยรัฐ (Chinh, 2015) จากการสนทนากับนักวิชาการและนักกิจกรรมทางสังคมหลายท่านพบว่า มีข่าวที่ไม่ได้ตีพิมพ์ถึงความสูญเสียของเจ้าหน้าที่ตำรวจที่ดำเนินการกับการประท้วงของประชาชนเป็นจำนวนมากในช่วงเวลาที่ผ่านมา

นอกจากเหตุการณ์ประท้วงอย่างตรงไปตรงมาแล้ว ยังมีกลุ่มชาติพันธุ์หลายกลุ่มที่ใช้กลวิธีการต่อต้านรัฐที่ทางอ้อม พวกเขามักอยู่บริเวณเมืองชายแดนของประเทศ เช่น กลุ่มขแมร์กรอม ที่อยู่บริเวณพื้นที่ราบสามเหลี่ยมปากแม่น้ำโขงใกล้ชายแดนกัมพูชา ซึ่งจัดตั้งกลุ่มเคลื่อนไหวทางการเมืองหลังจากการประท้วงรัฐบาลเวียดนามเป็นระยะๆ มาในปี 1969 และ 1976 (Nguyễn Văn Chính,

สัมภาษณ์ 21 มกราคม 2014) นอกจากขแมร์กรอมแล้ว ยังมีชาวม้งที่มักแสดงออกซึ่งการไม่อยู่ภายใต้การควบคุมของรัฐบาล เพราะพวกเขามักข้ามแดนไป-มา อีกทั้งโดยโลกทัศน์แล้ว ชาวม้งให้ความสำคัญกับความเป็นเครือญาติมากกว่าการเป็นพลเมืองของรัฐ (Chinh, 2010)

แม้ว่าจะขัดกับรัฐธรรมนูญปี 1992 ที่ให้เสรีภาพแก่ประชาชนในการรวมกลุ่ม จัดตั้งสมาคมและจัดการชุมนุมได้ ทว่ารัฐบาลใช้แนวทางด้านกฎหมายและกลไกของเจ้าหน้าที่ตำรวจในการป้องปรามการประท้วง เช่น การใช้อาวุธในการปราบปราม จับกุม คุมขังผู้ประท้วง การออกกฎหมายห้ามการประท้วงในวันที่ 18 มีนาคม 2005 แม้กระทั่งการกลบข่าวของสื่อมวลชนและนำเสนอภาพโครงการพัฒนาของรัฐที่ประสบความสำเร็จต่อสาธารณะ เหล่านี้ทำให้ภาพลักษณ์ของรัฐบาลเวียดนามทั้งในประเทศและต่างประเทศเป็นบวกในการจัดการกับปัญหากลุ่มชาติพันธุ์ กระนั้นก็ตาม ดังที่ได้กล่าวไว้แล้วว่าปัญหาความขัดแย้งระหว่างรัฐกับชนกลุ่มน้อยกว่าหลายปีที่ผ่านมาได้สร้างความหนักใจแก่รัฐบาลไม่น้อย

ในประเด็นนี้ รัฐบาลเวียดนามมีความแยบยลเพียงพอที่จะใช้อำนาจละมุน (soft power) มาส่งเสริมวัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อย โดยกระทำไปพร้อมกับการสร้างอัตลักษณ์ของชาติ นอกจากนี้ แนวคิดดังกล่าวยังช่วยให้รัฐบาลรับมือกับเศรษฐกิจตลาดเสรีโลกาภิวัตน์ที่ชีวิตของผู้คนจำนวนมากฝากความหวังไว้กับระบบตลาดระดับโลก การค้าข้ามแดน และวัฒนธรรมข้ามแดน ซึ่งทำให้รัฐบาลและพรรคคอมมิวนิสต์เสียความศรัทธาและเชื่อมั่นที่ประชาชนจะฝากความหวังในการสร้างวิถีชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น ด้วยเหตุนี้การสนับสนุนทางวัฒนธรรมด้วยนโยบายการรื้อฟื้นทางวัฒนธรรมอย่างเป็นจริงเป็นจังในปี 2004 จึงเกิดขึ้น ด้วยหวังว่าพรรคฯ จะสร้างอัตลักษณ์ใหม่ของชาติ และเรียกความเชื่อมั่นและเป็นผู้นำของคนในชาติได้อีกต่อไป (Chinh, 2016)

อย่างไรก็ดี การอนุรักษ์และฟื้นฟูภาษาของชนกลุ่มน้อยที่ปรากฏอย่างเข้มข้น ในทศวรรษ 2000 (ซึ่งจะได้กล่าวต่อไป) แท้จริงแล้ว (ดังที่ได้เกริ่นไว้ในตอนต้น) เป็นกระบวนการที่มีมาตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 1980 สำหรับกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่นอกเขตปกครองตนเอง (autonomas region) เช่นที่จังหวัดแท็ญหวา และมีมาตั้งแต่ทศวรรษ 1950 สำหรับกลุ่มชาติพันธุ์ในเขตปกครองตนเองไท-แม้ว (Khu tự trị Thái – Mèo) ในภาคตะวันตกเฉียงเหนือ หลังชัยชนะของกองทัพเวียดนามเหนือ (เวียดมิงห์) ต่อการขับไล่เจ้าอาณานิคมฝรั่งเศสจนหนีลงไปทางภาคใต้ของประเทศ ในปี 1954 และมีการทำสนธิสัญญาแบ่งแยกเวียดนามเหนือ-ใต้ออกจากกัน รัฐบาลเวียดนามเหนือได้มีกระบวนการสร้างชาติโดยรวมกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ให้เป็นหนึ่งเดียวกับคนกิญภายใต้จินตนาการของสร้างรัฐชาติและกรอบอุดมการณ์เศรษฐกิจและสังคมแบบสังคมนิยม (Thang, 2007: 99) ขณะเดียวกัน ภาษาและวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งของชาวกิญและชนกลุ่มน้อย ถูกใช้เป็นเครื่องมือที่สำคัญในการสร้างอัตลักษณ์แห่งชาติ (Mukdawijitra, 2007; ยุกติ มุกดาวิจิตร, 2563)

กระนั้นก็ตาม รัฐบาลเวียดนามมีนโยบายผ่อนปรนต่อชนกลุ่มน้อย มีการตั้งเขตปกครองตนเอง ไท-แม้ว (ต่อมาเปลี่ยนชื่อเป็นเขตปกครองตนเองภาคตะวันตกเฉียงเหนือ) ในปี 1955 (หนึ่งปีหลังการพ่ายแพ้ของฝรั่งเศสในสงครามเดียนเบียนฟูจนเกิดการแยกประเทศเวียดนามเหนือและเวียดนามใต้ในปี 1954) เขตปกครองตนเองไท-แม้วประกอบด้วย 16 เมืองดั้งเดิมของคนไท ซึ่งส่วนใหญ่อยู่ในเขต “สิบสองจุไท” ตามความรับรู้ของชาวสยามแต่เดิม ปัจจุบันคือจังหวัดต่าง ๆ ในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของประเทศเวียดนามในเขตปกครองตนเอง กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ สามารถตัดสินใจในการรักษาวัฒนธรรมของตนเองด้วยตนเอง เช่น สามารถมีวิชาสอนภาษาท้องถิ่นได้ในโรงเรียน อย่างไรก็ดี แท็ญหวา (Thanh Hoá) ในภาคกลางตอนเหนือของประเทศ ซึ่งเป็นพื้นที่ในการศึกษาวิจัยครั้งนี้ ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของเขตปกครอง

ตนเองในขณะนั้น แม้ว่าพวกเขาต่างก็มีอัตลักษณ์ด้านภาษาและวัฒนธรรมเฉพาะตน มีอักษรและสำเนียงภาษาพูดที่แตกต่างจากคนไทในสิบสองจุไทและแตกต่างกันเองภายใน ในภาคกลางตอนเหนือ 3 จังหวัดที่ซึ่งที่เป็นถิ่นที่อยู่ของคนไทจำนวนมาก แต่หลัง 1954 จนถึงทศวรรษ 1990 พวกเขาก็ไม่สามารถจัดการเรียนการสอนภาษาและวัฒนธรรมไทขาวอย่างเป็นทางการได้ และมีความยากลำบากกว่าคนไทดำและไทขาวในเขตปกครองตนเองที่จะจัดการเรียนการสอนภาษาไท ดังนั้น คนไทในพื้นที่แห่งนี้จึงเรียนประวัติศาสตร์ ภาษา และวัฒนธรรมเวียดนามอย่างเข้มข้น (Mukdawijitra, 2007; ยุกติ มุกดาวิจิตร, 2552)

อย่างไรก็ดีแม้การส่งเสริมภาษาของชาวไททั้งในและนอกเขตปกครองตนเองโดยรัฐ ตั้งแต่ทศวรรษ 1980 เป็นต้นมาแสดงให้เห็นถึงการเคารพสิทธิทางภาษาเป็นการสร้างสังคมที่ยุติธรรมและเคารพความหลากหลายทางวัฒนธรรม แต่ในทางปฏิบัติในระดับท้องถิ่นแล้วกลับมีความซับซ้อน การอนุรักษ์ภาษาไทในฐานะภาษากลุ่มน้อยได้แสดงให้เห็นการเมืองของท้องถิ่นทั้งจากกลุ่มนักวิชาการในมหาวิทยาลัย ปัญญาชน และเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นที่ต่อรองกับนโยบายการส่งเสริมภาษาของรัฐบาล และต่อรองระหว่างกลุ่มในท้องถิ่นกันเอง เพื่อการสร้างอัตลักษณ์และการได้มาซึ่งสิทธิและสถานะบางอย่างจากการเข้าร่วมโครงการดังกล่าว ที่ต่างก็ใช้กระบวนการการเรียนการสอนภาษาไทเป็นเครื่องมือทั้งสิ้น

ด้วยเหตุนี้ บทความนี้มีวัตถุประสงค์ในการวิเคราะห์ความสัมพันธ์อันสลับซับซ้อนของโครงการฝึกอบรมภาษาชนกลุ่มน้อยชาติพันธุ์ไทแท็ญสำหรับเจ้าหน้าที่รัฐในจังหวัดแท็ญหวา โดยจะนำเสนอกระบวนการทางการเมืองของการเรียนการสอนภาษาไทของจังหวัดแท็ญหวา เพื่อเปิดเผยให้เห็นนโยบายการส่งเสริมภาษาของรัฐ การนำนโยบายไปปฏิบัติของท้องถิ่นในการจัดการเรียนการสอนภาษาไทให้แก่เจ้าหน้าที่รัฐ ในอำเภอต่าง ๆ บนพื้นที่สูงของจังหวัดแท็ญหวา และถึงที่สุดแล้ว ผู้เขียนเสนอด้วยว่า ในกระบวนการ

ของการจัดการศึกษาภาษาและอักษรไทนี้ ประสิทธิภาพและผลลัพธ์ของการจัดการเรียนการสอน ผลสัมฤทธิ์ของทักษะการพูด อ่าน เขียนภาษาไท ดูจะไม่สำคัญเท่ากับการสร้างความเชื่อมต่อสัมพันธ์กันระหว่างเจ้าหน้าที่รัฐกับปัญญาชนท้องถิ่นและชาวบ้านในระดับชุมชน ดังนั้น ในนามของการเคารพสิทธิทางภาษา การอนุรักษ์และส่งเสริมการใช้ภาษาของชนกลุ่มน้อยกลับมีการควบคุมและกดทับการใช้ภาษาทั้งในเชิงการสร้างมาตรฐานหลักสูตร วิธีการจัดการเรียนการสอน และเนื้อหาการสอนโดยรัฐบาลส่วนกลาง ซึ่งสะท้อนการใช้อำนาจรูปแบบหนึ่งของรัฐบาลที่มีต่อท้องถิ่นและชนชาติพันธุ์ ในขณะเดียวกันการจัดการเรียนการสอนภาษาไทในจังหวัดแท็ญหวา คือการเมืองของท้องถิ่นเช่นกัน กล่าวคือมันเป็นกระบวนการส่งเสริมให้เกิดการสร้างกลไกของอำนาจและเครือข่ายของนักวิชาการในมหาวิทยาลัยท้องถิ่น ปัญญาชนท้องถิ่น และเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น เพื่อสานสัมพันธ์ในการทำงานในพื้นที่ของชนกลุ่มน้อย

ในขณะเดียวกัน กระบวนการดังกล่าว ก็ยังทำให้เกิดการต่อรองระหว่างความแตกต่างระหว่างภาษาไทแท็ญของแท็ญหวากับภาษาไทดำที่มาพร้อมกับอักษรไทเอกภาพตามมาตรฐานของรัฐ ทำให้อักขรวิธีของไทแท็ญหวาเป็นที่รู้จักมากขึ้น ที่สำคัญพวกเขารู้สึกว่าตนไม่ด้อยกว่าชาวไทดำในสิบสองจุไทแต่อย่างใด ยิ่งไปกว่านั้น กระบวนการข้างต้นก็ได้สร้างการยอมรับในภาษาและวัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อยด้วยเช่นกัน

## วิธีวิทยา

การศึกษาครั้งนี้ใช้วิธีวิทยาแบบชาติพันธุ์นิพนธ์ (ethnography) กอปรกับประสบการณ์ในการดำเนินการวิจัยด้านสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาในโครงการอื่น ๆ ในจังหวัดแท็ญหวา ที่ดำเนินการอย่างต่อเนื่องตั้งแต่ปี 2014 จนถึงต้นปี 2024 ยกเว้นปี 2021 กล่าวโดยเฉพาะเจาะจง ผู้เขียนได้ทำการสังเกตการณ์การเรียนการสอนภาษาไทในปี 2016 และ 2019 พร้อมทั้ง

ดำเนินการสัมภาษณ์และสนทนาทั้งแบบเป็นทางการและไม่เป็นทางการ ต่างกรรม ต่างวาระกับผู้มีส่วนเกี่ยวข้องหลากหลายกลุ่ม อาทิ เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นผู้เรียนภาษาไท ครูผู้สอน และนักวิชาการจากมหาวิทยาลัยแห่งหนึ่งที่รับผิดชอบโครงการฝึกอบรมภาษาไทแท็ญหวา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ผู้เขียนได้การสัมภาษณ์ผู้เกี่ยวข้องในประเด็นที่เฉพาะเจาะจงตามวัตถุประสงค์ของการวิจัยชิ้นนี้ ในเดือนเมษายน และมิถุนายน 2023 และสัมภาษณ์เพิ่มเติมผู้เกี่ยวข้องบางท่านเพิ่มเติมในเดือนมีนาคม 2024

นอกจากนี้ ด้วยความสามารถทางภาษาของผู้เขียนทั้งสองในการพูด อ่าน และเขียนภาษาเวียดนามและภาษาไทท้องถิ่นระดับดี ตลอดจนความสัมพันธ์อันแน่นแฟ้นกับปัญญาชนท้องถิ่น เจ้าหน้าที่รัฐ และนักวิชาการผู้รับผิดชอบโครงการฯ ซึ่งเป็นผู้ผลิตตำราและจัดการเรียนการสอนเป็นระยะเวลาประมาณ 10 ปีจึงทำให้สามารถเข้าถึงและวิเคราะห์ข้อมูลได้อย่างลึกซึ้งยิ่งไปกว่านั้น การได้รับความร่วมมือจากอาจารย์มหาวิทยาลัยชาวแท็ญหวาในการเข้าร่วมสนทนาอย่างไม่เป็นทางการ "ในวงเหล้า" กับปัญญาชนและเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น ยิ่งเพิ่มความลุ่มลึกและมิติที่หลากหลายให้กับข้อมูลที่ได้รับ โดยเฉพาะในประเด็นที่เกี่ยวข้องกับโครงการฝึกอบรมภาษาไทแท็ญหวา

ในการนำเสนอผลการศึกษานี้ ผู้เขียนได้ตระหนักถึงความละเอียดอ่อนของประเด็นที่ศึกษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแง่ของความไม่สอดคล้องระหว่างการปฏิบัติในระดับท้องถิ่นกับนโยบายและวัตถุประสงค์ของโครงการที่กำหนดโดยรัฐส่วนกลาง ด้วยเหตุนี้ เพื่อให้สอดคล้องกับหลักจริยธรรมการวิจัยและเพื่อปกป้องผู้ให้ข้อมูล ผู้เขียนจึงได้ดำเนินมาตรการในการรักษาความลับและความเป็นส่วนตัวของแหล่งข้อมูลอย่างเคร่งครัด โดยไม่เปิดเผยชื่อของมหาวิทยาลัยที่รับผิดชอบโครงการ เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นที่ให้ข้อมูลที่อาจขัดแย้งกับนโยบายของรัฐ ตลอดจนนักวิชาการที่ให้สัมภาษณ์ในประเด็นที่อาจส่งผลในเชิงลบต่อภาพลักษณ์ของรัฐ

ทั้งนี้ ผู้เขียนขอยืนยันว่าการนำเสนอข้อมูลดังกล่าวมิได้มีเจตนาในการวิพากษ์วิจารณ์หรือบั่นทอนความน่าเชื่อถือของนโยบายภาครัฐแต่อย่างใด หากแต่มุ่งหมายที่จะนำเสนอข้อเท็จจริงที่ได้จากการศึกษาอย่างเป็นระบบ เพื่อเป็นข้อมูลประกอบการพิจารณาและปรับปรุงนโยบายด้านภาษาของชาติพันธุ์ให้มีประสิทธิภาพและสอดคล้องกับบริบทของท้องถิ่นมากยิ่งขึ้นในอนาคต การนำเสนอผลการวิจัยในลักษณะนี้จึงถือเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างองค์ความรู้ทางวิชาการที่มีคุณค่าต่อการพัฒนานโยบายสาธารณะในระยะยาว โดยคำนึงถึงจริยธรรมการวิจัยและความรับผิดชอบต่อสังคมเป็นสำคัญ

## กรอบการศึกษาภาษาของชนกลุ่มน้อย

ภาษาเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ทางอำนาจและการเมืองเสมออักษรก็เช่นกัน (Voloshinov, 1993 [1930]; Bourdieu, 1991; Woolard & Schieffelin, 1994) การเมืองของภาษาชนกลุ่มน้อยเกี่ยวข้องกับการทำความเข้าใจว่าภาษาถูกนำมาใช้เพื่อกำหนดรูปแบบและแสดงออกถึงอัตลักษณ์ ค่านิยม และความเชื่อของชนกลุ่มน้อยในสังคมอย่างไร ซึ่งรวมถึงการตรวจสอบบทบาทของภาษาในการรักษาประเพณีวัฒนธรรม ส่งเสริมความสามัคคีทางสังคม และส่งเสริมการเป็นตัวแทนทางการเมือง

ประเด็นสำคัญของการเมืองวัฒนธรรมของภาษาชนกลุ่มน้อยมักพัวพันกับแนวทางการศึกษาต่าง ๆ อย่างน้อยห้าแนวทางดังนี้

**แนวทางแรก** สิทธิทางภาษาและการมีส่วนร่วมทางการเมือง เกี่ยวข้องกับการดูแลให้ชนกลุ่มน้อยมีสิทธิใช้ภาษาของตนเองในบริบทต่างๆ เช่น สิทธิในการศึกษา การใช้สื่อ การปกป้องการใช้ภาษาที่มีอยู่ ตลอดจนสิทธิในการส่งเสริมการใช้ภาษาของชนกลุ่มน้อย (เช่น Kymlicka & Patten, 2003; Mukdawijitra, 2011; May, 2012; Skutnabb-Kangas & Phillipson, 1994; 2023)

**แนวทางที่สอง** เกี่ยวข้องกับนโยบายภาษา เช่นการพัฒนานโยบายความเสมอภาคด้านภาษา โดยคำนึงถึงความต้องการของรัฐและสิทธิของชนกลุ่มน้อย ซึ่งมักต้องมีความสมดุลที่ละเอียดอ่อนระหว่างการส่งเสริมความหลากหลายทางภาษาและการสื่อสารที่มีประสิทธิภาพในภูมิภาคและชุมชนต่าง ๆ (เช่น Spolsky, 2004; May, 2012; Kangas & Phillipson, 2013)

**แนวทางที่สาม** สื่อและการแสดงออกทางวัฒนธรรม เกี่ยวข้องกับการตรวจสอบบทบาทของสื่อภาษาชนกลุ่มน้อยในการสร้างเรื่องเล่าทางวัฒนธรรมและส่งเสริมความหลากหลายทางภาษา ซึ่งอาจเกี่ยวข้องกับการศึกษาผลกระทบของสื่อต่อความพยายามในการฟื้นฟูภาษาและการเป็นตัวแทนของชนกลุ่มน้อยในสื่อกระแสหลัก (เช่น Kloss, 1998; Backhaus, 2006; 2009; Ramallo, 2017)

**แนวทางที่สี่** ชีวิตและอัตลักษณ์ของชุมชนหรือชาติพันธุ์ ซึ่งเกี่ยวข้องกับปฏิบัติการของท้องถิ่น/ชาติพันธุ์ และรวมถึงบทบาทขององค์กรพัฒนาเอกชน (NGO) ในการส่งเสริมความหลากหลายทางภาษาและสนับสนุนชีวิตชุมชนผ่านการใช้ภาษาของชนกลุ่มน้อย (เช่น Myhill, 1999; Schmidt, 2008; Mukdawijitra, 2012;)

**แนวทางที่ห้า** เกี่ยวข้องกับการตระหนักถึงความสำคัญของความสัมพันธ์ในการปฏิบัติทางศาสนาในการรักษาความหลากหลายทางภาษา (เช่น Grenoble & Whaley, 1996; Nettle & Romaine, 2000; Fishman, 2001)

โดยรวมแล้ว การเมืองวัฒนธรรมของภาษาชนกลุ่มน้อยเป็นปรากฏการณ์ที่มีความซับซ้อนและหลายมิติ ซึ่งเกี่ยวข้องกับปฏิสัมพันธ์ระหว่างความหลากหลายทางภาษา อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม และการเป็นตัวแทนทางการเมือง การศึกษาในประเด็นนี้จำเป็นต้องพิจารณาทั้งความต้องการของชนกลุ่มน้อย

และบริบททางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองในวงกว้าง เพื่อให้เข้าใจถึงพลวัตและความท้าทายที่เกิดขึ้นในการกำหนดและดำเนินนโยบายภาษา

อย่างไรก็ดี บทความนี้มุ่งเน้นวิเคราะห์นโยบายภาษาของรัฐชาติเวียดนามที่มีต่อชนกลุ่มน้อย โดยเฉพาะกรณีของคนไทในจังหวัดแท็ญหวา ภาคกลางตอนเหนือของประเทศเวียดนาม การศึกษานี้อาศัยกรอบแนวคิดจากงานวิชาการที่สำคัญ ได้แก่ งานของ Stephen May (2012) เรื่อง *"Language and minority rights: Ethnicity, nationalism and the politics of language"* และงานของ Will Kymlicka และ Alan Patten (2003) เรื่อง *"Language rights and political theory"* ซึ่งให้ความสำคัญกับการศึกษาสิทธิทางภาษาของชนกลุ่มน้อย งานวิชาการเหล่านี้นำเสนอการวิเคราะห์เชิงลึกเกี่ยวกับความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างภาษา สิทธิของชนกลุ่มน้อย ชาติพันธุ์ และแนวคิดชาตินิยม

การศึกษาดังกล่าวชี้ให้เห็นว่า ชาตินิยมมักใช้ภาษาเป็นเครื่องมือในการรวมกลุ่มและแบ่งแยก โดยการส่งเสริมภาษาหลักของชาติและลดความสำคัญของภาษาชนกลุ่มน้อย ในทางตรงกันข้าม สิทธิทางภาษาของชนกลุ่มน้อยถือเป็นสิทธิมนุษยชนพื้นฐานที่จำเป็นสำหรับการมีส่วนร่วมในสังคมอย่างเต็มที่ การปฏิเสธหรือจำกัดสิทธิทางภาษาของชนกลุ่มน้อยอาจนำไปสู่การกีดกันทางสังคม การสูญเสียอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม และในบางกรณีอาจนำไปสู่ความขัดแย้งและความรุนแรง

นอกจากนี้ ภาษาของชนกลุ่มน้อยยังมีบทบาทที่สำคัญเกินกว่าการเป็นเพียงเครื่องมือในการสื่อสาร แต่ยังเป็นสัญลักษณ์ของอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและเป็นพื้นที่ของการต่อสู้ทางการเมืองวัฒนธรรม ดังที่ Phillipson (2003) และ May (2012) ได้ชี้ให้เห็น ภาษาเป็นเครื่องหมายของการเป็นสมาชิกกลุ่มและความแตกต่างจากกลุ่มอื่น ๆ ซึ่งทำให้ภาษากลายเป็นเครื่องมือที่มีประสิทธิภาพในการสร้างและรักษาอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ การใช้ภาษา

ของชนกลุ่มน้อยจึงไม่เพียงแต่เป็นการแสดงออกทางวัฒนธรรม แต่ยังเป็นการแสดงจุดยืนทางการเมืองและการเรียกร้องการยอมรับในสังคมที่กว้างขึ้น

ในมุมมองจากเบื้องล่าง การเมืองของภาษาจึงเป็นการต่อสู้เพื่ออำนาจในการควบคุมภาษา ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งของการใช้อำนาจรัฐ การต่อสู้เพื่อสิทธิทางภาษาจึงมักเชื่อมโยงกับการต่อสู้เพื่ออำนาจและการยอมรับทางการเมือง ชนกลุ่มน้อยอาจใช้ภาษาของตนเป็นเครื่องมือในการต่อรองกับรัฐ เรียกร้องการมีส่วนร่วมทางการเมือง และปกป้องผลประโยชน์ของชุมชน ในขณะเดียวกัน รัฐอาจใช้นโยบายภาษาเป็นเครื่องมือในการควบคุมและจัดการความหลากหลายทางชาติพันธุ์ภายในประเทศ

การศึกษาเหล่านี้ชี้ให้เห็นว่าการแก้ไขปัญหาความขัดแย้งทางภาษาจำเป็นต้องอาศัยการยอมรับสิทธิทางภาษาในฐานะสิทธิพื้นฐานของมนุษย์ การปกป้องความหลากหลายทางภาษา และการส่งเสริมความเสมอภาคทางภาษาในทุกแง่มุมของชีวิตสาธารณะ นโยบายภาษาที่มีประสิทธิภาพควรคำนึงถึงความสมดุลระหว่างการสร้างเอกภาพของชาติและการเคารพความหลากหลายทางวัฒนธรรม โดยอาจรวมถึงการให้สถานะทางกฎหมายแก่ภาษาชนกลุ่มน้อย การสนับสนุนการศึกษาสองภาษา และการส่งเสริมการใช้ภาษาชนกลุ่มน้อยในพื้นที่สาธารณะ

ในบริบทของเวียดนาม การศึกษานี้จะช่วยให้เข้าใจถึงความท้าทายและโอกาสในการดำเนินนโยบายภาษาที่ตอบสนองต่อความต้องการของชนกลุ่มน้อย โดยเฉพาะชาวไทในจังหวัดแท็ญหวา ในขณะเดียวกันก็รักษาเสถียรภาพทางการเมืองและความเป็นปึกแผ่นของชาติ การวิเคราะห์นี้จะช่วยเปิดเผยถึงกลไกการต่อรองระหว่างรัฐและชุมชนท้องถิ่น รวมถึงยุทธศาสตร์ที่ชนกลุ่มน้อยใช้ในการรักษาและส่งเสริมภาษาและวัฒนธรรมของตนภายใต้นโยบายของรัฐ

## นโยบายและการปฏิบัติการส่งเสริมภาษาของชนกลุ่มน้อย: การสร้างมาตรฐานเพื่อการควบคุมชนกลุ่มน้อย

แนวทางของประเทศเวียดนามดูจะตรงกันข้ามกับประเทศไทยและอีกหลายประเทศ ที่ภาษากลุ่มน้อยมักถูกมองว่าเป็นอุปสรรคต่อการรวมชาติและการพัฒนาเศรษฐกิจ อีกทั้งรัฐบาลมักใช้มาตรการต่าง ๆ เพื่อทำให้ภาษากลุ่มน้อยอ่อนแอลง เช่น การห้ามใช้ในสถานศึกษาและหน่วยงานราชการ เป็นต้น ทว่า ในเวียดนาม กว่า 5 ทศวรรษที่ผ่านมา รัฐบาลเวียดนามสนับสนุนให้มีการเรียนการสอนภาษาของชนกลุ่มน้อยนอกเขตปกครองตนเอง หรือถ้านับเฉพาะในเขตปกครองตนเองในภาคเหนือ ก็เป็นเวลาราว 7 ทศวรรษ อย่างไรก็ดี หากมองในระดับผิวหน้า ถือว่าเป็นการให้สิทธิทางภาษาเพื่อสร้างสังคมพหุวัฒนธรรม การมีส่วนร่วมในทางสังคมและการเมือง และการลดความขัดแย้งในสังคมและการเมือง แต่ถ้ามองให้ลึกกว่านั้น พบว่ายังมีการเมืองของชาตินิยมและการสร้างอำนาจรัฐต่อท้องถิ่น ขณะท้องถิ่นก็มีปฏิบัติการทางการเมืองในกระบวนการส่งเสริมภาษาของชนกลุ่มน้อยเช่นกัน

อย่างไรก็ตาม ก่อนที่จะวิเคราะห์การเมืองของการจัดการเรียนการสอนภาษาไทแก่เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นในจังหวัดแท็ญหวา ในส่วนนี้ผู้เขียนจะนำเสนอพลวัตทางนโยบายของรัฐบาลเวียดนามที่เกี่ยวข้องกับการเรียนการสอนภาษาของชนกลุ่มน้อยนอกเขตปกครองตนเอง ซึ่งเริ่มในปี 1980 เรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน กล่าวคือ เมื่อวันที่ 22 กุมภาพันธ์ 1980 พรรคคอมมิวนิสต์ได้ออกข้อกำหนดเชิงนโยบาย (quyết định) เลขที่ 53 – CP เกี่ยวกับนโยบายว่าด้วยภาษาเขียนของชาติพันธุ์ชนกลุ่มน้อย ในข้อกำหนดเชิงนโยบายดังกล่าวกล่าวถึงการอนุรักษ์และพัฒนาภาษาและวัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อยในเวียดนาม โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อสนับสนุนการพัฒนาและใช้ภาษาและตัวอักษรของชนกลุ่มน้อยให้เป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพ ด้วยการสนับสนุนการศึกษาและใช้ภาษาและตัวอักษรทั่วไปในการสื่อสารและการพัฒนาทาง

ด้านวัฒนธรรม และการสร้างความเสมอภาคระหว่างชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในประเทศเวียดนาม (Hội đồng chính phủ, 1980)

การดำเนินนโยบายดังกล่าวประกอบไปด้วย การพัฒนาตัวอักษรใหม่หรือปรับปรุงตัวอักษรเดิมให้ใช้งานง่ายและสะดวก นอกจากนี้ยังเน้นให้มีการศึกษาและสืบค้นทรัพยากรวัฒนธรรมและศิลปวัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อย เพื่อส่งเสริมการสร้างสรรค์งานวรรณกรรมที่ใช้ภาษาและตัวอักษรของชนกลุ่มน้อยให้เป็นประโยชน์ต่อการสร้างและปกป้องชาติบ้านเมือง การสนับสนุนนี้จำเป็นต้องมีการศึกษาและพัฒนาตัวอักษรของชนกลุ่มน้อยให้เข้ากันได้กับตัวอักษรทั่วไป และใช้ทั้งภาษาและตัวอักษรของชนกลุ่มน้อยในการสื่อสารและการสร้างสรรค์งานวรรณกรรมในชุมชนของชนกลุ่มน้อย การดำเนินงานนี้จำเป็นต้องมีการสนับสนุนและควบคุมจากหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง เช่น กระทรวงวัฒนธรรมและสื่อสาร สภาประชาชนจังหวัด และสภาประชาชนของรัฐบาล โดยมีการตรวจสอบและติดตามการดำเนินงานเพื่อให้มีการปรับปรุงและพัฒนาต่อไป ต่อมาในปี 1987 พรรคคอมมิวนิสต์เวียดนามได้ออกข้อกำหนดเชิงนโยบายประกันสิทธิของชนกลุ่มน้อย ในการรักษาและใช้ภาษาของตนเอง ต่อมาเมื่อวันที่ 27 พฤศจิกายน 1989 พรรคฯ ได้ประกาศนโยบายที่ตัดตอนมาจาก ข้อมติ ที่ 22 เพื่อการฟื้นคืนชีพของภาษาชาติพันธุ์ ทั้งนี้เพื่อรับรองสิทธิของชนกลุ่มน้อยทุกกลุ่มชาติพันธุ์ในการรักษาและส่งเสริมขนบธรรมเนียมประเพณี และวัฒนธรรมของตนเอง

อีกสองทศวรรษต่อมา ท่ามกลางความขัดแย้งระหว่างรัฐบาลและกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงที่มีความรุนแรงมากขึ้น (ดังที่กล่าวแล้วในบทนำ) ดังนั้น เมื่อวันที่ 9 พฤศจิกายน 2004 รัฐบาลได้มีคำสั่ง (chỉ thị) ที่38/2004/CT-TTg (Thủ tướng chính phủ, 2004) เรื่องการส่งเสริมการฝึกอบรมและส่งเสริมภาษาชนกลุ่มน้อยสำหรับเจ้าหน้าที่และข้าราชการที่ทำงานในพื้นที่ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่บนภูเขา วัตถุประสงค์ของคำสั่งนี้คือ การส่งเสริมการฝึกอบรมและพัฒนาภาษาของชนกลุ่มน้อยสำหรับบุคลากรที่ทำงานในพื้นที่

ชนกลุ่มน้อยบนภูเขา เพื่อการสื่อสารและใช้ในการทำงานพัฒนาเศรษฐกิจ สังคม และการพัฒนาด้านวัตถุและจิตวิญญาณของชนกลุ่มน้อย รวมทั้งรักษาความมั่นคงทางการเมือง ความสงบเรียบร้อยทางสังคม และความปลอดภัยในท้องถิ่น ดังนั้น การเรียนรู้ภาษาของชนกลุ่มน้อยจะเป็นหน้าที่ที่ต้องทำสำหรับบุคลากรที่ทำงานในพื้นที่ชนกลุ่มน้อยบนภูเขา ที่ทำหน้าที่เกี่ยวข้องกับการโฆษณาชวนชื่อและงานมวลชนสัมพันธ์ การจัดการด้านประชากร การรักษาความมั่นคงทางการเมือง การป้องกันประเทศ การพัฒนาเศรษฐกิจและสังคม การขจัดความหิวโหย และการลดความยากจน

เนื้อหาของคำสั่งโดยสรุป เป็นการสั่งการให้คณะกรรมการประชาชนจังหวัดที่มีชนกลุ่มน้อยบนพื้นที่สูง กระทำการเพิ่มการฝึกอบรมภาษาให้แก่เจ้าหน้าที่รัฐในพื้นที่ดังกล่าว โดยมีการแนะนำให้หน่วยงานต่าง ๆ จัดการเรียนการสอนภาษาฯ ให้ 1) มีการจัดทำแผนการฝึกอบรมที่เหมาะสม 2) เลือกภาษาของชนกลุ่มน้อยที่จะสอน 3) รวบรวมตำราและเอกสารภาษาชาติพันธุ์ 4) เตรียมครูผู้สอนภาษา โดยเน้นครูที่เป็นชนกลุ่มน้อย 5) จัดทำหลักสูตรการฝึกอบรม 6) จัดทำตำราและสื่อการฝึกอบรม 7) การจัดการฝึกอบรมภาษาชนกลุ่มน้อยให้เหมาะสมกับบริบทของพื้นที่

ในอีกสองปีถัดมา รัฐบาลได้ออกข้อกำหนด 03/2006/QĐ-BGD&ĐT เมื่อวันที่ 24 มกราคม 2006 (Bộ giáo dục và đào tạo, 2006) ว่าด้วยการสร้างกรอบในโครงการสอนภาษาของกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นชนกลุ่มน้อย (พร้อมการเขียนภาษาชนกลุ่มน้อย) สำหรับเจ้าหน้าที่ทำงานในพื้นที่ชนกลุ่มน้อยทางชาติพันธุ์ วัตถุประสงค์ของข้อกำหนดดังกล่าวคือการช่วยให้ผู้เข้ารับการฝึกอบรมภาษาพูดและเขียนของชนกลุ่มน้อยสามารถสื่อสารด้วยภาษาชนกลุ่มน้อยได้ และมีความรู้ที่จำเป็นเกี่ยวกับวัฒนธรรมและประเพณีของชนกลุ่มน้อย ในเอกสารมีข้อมูลเกี่ยวกับหลักสูตรการสอนภาษาที่มุ่งเน้นการพัฒนาทักษะและความรู้พื้นฐานในการสื่อสาร ผ่านการเรียนรู้เกี่ยวกับภาษา วัฒนธรรม และวิถีชีวิตของชุมชน มีการเน้นการเรียนรู้ผ่านการอ่าน เขียน ฟัง

พูด และมีการส่งเสริมการเรียนรู้ด้วยตนเอง โดยมีการใช้เนื้อหาในวรรณกรรมชนกลุ่มน้อยเป็นฐานในการสร้างบทเรียนซึ่งรวมเนื้อหาเกี่ยวกับคำศัพท์ ไวยากรณ์ การฟัง การพูด และการเขียน โดยไม่เน้นหลักภาษาศาสตร์ แต่เน้นการฝึกฝนผ่านการฝึกทำแบบฝึกหัด และมีการสนับสนุนการเรียนรู้ด้วยตนเองผ่านเอกสารการเรียนรู้และการสอนที่เหมาะสม การจัดเวลาการเรียนรู้ให้เหมาะสม และมีการให้เครื่องมือการเรียนรู้เสริมเพื่อเพิ่มประสิทธิภาพในการสอนและการเรียนรู้ นอกจากนี้ยังมีการกำหนดมาตรฐานการปฏิบัติและการใช้ผลการเรียนรู้ของผู้เรียนเพื่อส่งเสริมและสนับสนุนการเรียนรู้และการสอนของผู้เรียนและผู้สอนให้มีประสิทธิภาพมากขึ้น

สิ่งที่ต้องเรียน มีหัวข้อต่าง ๆ ดังนี้ 1) ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อย 2) การพัฒนาบ้านเกิด ในทางเศรษฐกิจ สังคม การพัฒนาการเมือง 3) ธรรมชาติ สิ่งแวดล้อม สภาพอากาศ พื้นที่ป่าไม้ การคุ้มครองสิ่งแวดล้อม 4) วัฒนธรรมชาติพันธุ์และวัฒนธรรมพื้นบ้าน และการพัฒนาวัฒนธรรม 5) ประเทศ ประชาชนชาว เวียดนาม ความสามัคคีของชาติ 6) พรรคฯ กับลุงโฮ (โฮจิมินห์) เรื่องราวลุงโฮ 7) แรงงาน การผลิต ระบบแรงงานตามประเพณี และการพัฒนาการผลิต 8) วิทยาศาสตร์และการศึกษา วัฒนธรรมแห่งความขยันหมั่นเพียร และการให้ความรู้แก่คนรุ่นใหม่ 9) การดูแลสุขภาพ การออกกำลังกาย และสุขอนามัย 10) การป้องกันประเทศ วัฒนธรรมการรักชาติและการคุ้มครองความมั่นคงของรัฐ

นอกเหนือจากการฝึกอบรมเจ้าหน้าที่รัฐที่ทำงานในพื้นที่ชนกลุ่มน้อยบนภูเขาแล้ว รัฐยังออกหนังสือเวียน (thông tư) เลขที่ 46/2014/TT-BGDĐT ลงวันที่ 23 ธันวาคม 2014 (Bộ giáo dục và đào tạo, 2014) ว่าด้วยการส่งเสริมหลักสูตรภาษาไทในระดับประถมศึกษา ลงนามโดยรัฐมนตรีว่าการกระทรวงศึกษาธิการและฝึกอบรม เพื่อเป็นแนวทางในการให้ความรู้และพัฒนาทักษะทางภาษาสำหรับนักเรียนวัยประถมศึกษา ซึ่งมีผลบังคับใช้ตั้งแต่วันที่ 9 กุมภาพันธ์ 2015 โดยให้หลักสูตรกำหนดให้วิชาภาษาไทเป็น

วิชาเลือกแก่นักเรียนชาติพันธุ์ไทในระดับประถมศึกษา ในหนังสือเวียนนี้ยังได้กำหนดให้ 1) สร้างแผนโปรแกรมการเรียนรู้ในปีการศึกษา รวมสามปี 2) แบ่งวิชาเป็นการอ่าน การเล่าเรื่อง การเขียน การสะกดคำ การฝึกเขียนและแต่งประโยค 3) แม้เรียนภาษาไท แต่เนื้อหาที่ต้องเรียนเกี่ยวข้องกับตนเอง ครอบครัว โรงเรียน ธรรมชาติ ประเทศ วัฒนธรรมของชาติ 4) มีการรวบรวมตำราเรียนภาษาไท อย่างไรก็ดี ภาษาไทที่ใช้ในวิชาเลือกนี้ เป็นภาษาไทดำซึ่งได้รับการอนุมัติให้ใช้ในข้อกำหนด (quyết định) เลขที่ 969/QĐ-UBND ลงวันที่ 25 ตุลาคม 2012 โดยประธานคณะกรรมการประชาชนจังหวัดเดียนเบียนฟูที่อนุมัติให้ใช้อักษรไทในการสอนในจังหวัดเดียนเบียนฟู ใช้อักษรไทมาตรฐานที่เรียกว่า “Thái Việt Nam Chuẩn”

ผู้เขียนได้ค้นพบเอกสารแผนการสอนนักเรียนระดับประถมศึกษาของอำเภอลางแจ๋ญ (Lang Chánh) ในจังหวัดแท็ญหวามา 1 ชุด พบว่าในเนื้อหาเอกสารดังกล่าวระบุจุดประสงค์ไว้สามประการ ได้แก่ 1) เพื่อสร้างและพัฒนาทักษะการฟังพูดอ่านเขียนภาษาไท 2) เพื่อให้นักเรียนมีความรู้พื้นฐานว่าด้วยสัทศาสตร์ คำศัพท์ และไวยากรณ์ภาษาไท รวมทั้งขยายความเข้าใจเกี่ยวกับผู้คน ชีวิต และประเพณีวัฒนธรรมของคนไทและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในเวียดนาม 3) สร้างทัศนคติเชิงบวกต่อภาษาไท ส่งเสริมความรักในภาษาแม่ รักษาและพัฒนาอัตลักษณ์ของวัฒนธรรมไท ในแผนการสอนนี้พบว่านักเรียนจะเรียนรู้เกี่ยวกับเสียงพยัญชนะ การเขียนตัวอักษร คำศัพท์ไวยากรณ์ ทักษะการฟัง การพูด การอ่าน การเขียนในภาษาไท เพื่อสร้างและพัฒนาทักษะการสื่อสาร เสริมสร้างทักษะการคิด สร้างทัศนคติเชิงบวกในการเรียนรู้ภาษาไท ส่งเสริมความรักภาษาแม่ สนับสนุนการอนุรักษ์และพัฒนาวัฒนธรรมของไท

โดยสรุป ในช่วงทศวรรษ 1980 รัฐบาลและพรรคฯ ยังควบคุมการใช้ภาษาของกลุ่มชาติพันธุ์ไม่มากนัก มาตรการที่ใช้ในการอนุรักษ์ภาษายังมีน้อย ซึ่งเกี่ยวข้องกับสิทธิในการอนุรักษ์และการปรับปรุงอักขรวิธีและตัวเขียน

รวมทั้งการสร้างตัวเขียนของชนกลุ่มน้อยที่ยังไม่มีตัวเขียน ให้ใช้ตัวอักษรละติน และสร้างหรือปรับปรุงการเขียนที่มีการเขียนแบบโบราณให้ใช้ตัวอักษรละตินควบคู่กันไป โดยให้เป็นไปตามระบบการเขียนเรียนรู้ของชาวกิญ ถึงกระนั้นตั้งแต่กลางทศวรรษที่ 2000 เป็นต้นมา ในนามของการอนุรักษ์และส่งเสริมการใช้ภาษา รัฐได้มีมาตรการในการควบคุมการใช้ภาษาของชนกลุ่มน้อยอย่างเข้มข้น เมื่อพิจารณามาตรการและการกำหนดหลักสูตรการสอน โดยเฉพาะกับเจ้าหน้าที่รัฐ จะเห็นได้ชัดว่าเวียดนามไม่ได้มีวัตถุประสงค์เพียงแค่การเคารพสิทธิในการใช้ภาษาของชนกลุ่มน้อยเพื่อความเสมอภาคในสังคมพหุวัฒนธรรมเท่านั้น ทว่ายังใช้กระบวนการเรียนการสอนภาษาในฐานะเป็นเครื่องมือทางอุดมการณ์ชาตินิยม (เช่นเรื่องลุงโฮฯ พรรคคอมมิวนิสต์ และความรักชาติ) และการแทรกซึมวัฒนธรรมกิญเข้าไปด้วย

ดังที่ได้กล่าวข้างต้น ในการศึกษาเชิงชาติพันธุ์นิพนธ์ที่ดำเนินการในจังหวัดแท็ญหวาเป็นระยะเวลาประมาณ 10 ปี ผู้เขียนได้ทำการเก็บข้อมูลผ่านการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วมในกระบวนการเรียนการสอน และการสัมภาษณ์เชิงลึกกับผู้มีส่วนได้ส่วนเสียหลากหลายกลุ่ม อาทิ เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น ปัญญาชนท้องถิ่น และครูรุ่นใหม่ที่รับผิดชอบการสอนภาษาไทให้แก่เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นและนักเรียนในพื้นที่ นอกจากนี้ ในกระบวนการคัดเลือกผู้เข้าร่วมโครงการวิจัยเกี่ยวกับการอนุรักษ์เอกสารไทด้วยระบบดิจิทัล ซึ่งต้องการผู้ที่มีทักษะการอ่านภาษาไทแท็ญในระดับดี ผู้เขียนได้มีโอกาสรับรู้ถึงทักษะทางภาษาของเจ้าหน้าที่รัฐฯ อย่างไม่เป็นทางการ โดยพบว่า จากกลุ่มเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นในเขตพื้นที่สูงจังหวัดแท็ญหวาทั้งหมดที่ได้เข้ารับการอบรมภาษาไท มีเพียงจำนวนน้อยมาก (พบเพียง 3 คน ซึ่งเป็นคนไททั้งหมด) ที่สามารถพัฒนาทักษะการพูด อ่าน และเขียนภาษาไทได้ในระดับที่น่าพอใจ ข้อค้นพบนี้สะท้อนให้เห็นว่าผู้เข้ารับการอบรมส่วนใหญ่ ซึ่งไม่ได้มีพื้นฐานทางภาษาไท แม้จะได้มีโอกาสปฏิสัมพันธ์กับเจ้าหน้าที่รัฐผ่านกระบวนการฝึกอบรม แต่ยังคงประสบปัญหาในการพัฒนาทักษะการฟังและการสื่อสาร

ด้วยภาษาไทแม้ในระดับพื้นฐาน ทั้งนี้ มีข้อสังเกตว่ากลุ่มชาติพันธุ์เหมื่อง ซึ่งมีการอยู่อาศัยร่วมกับชุมชนไท มีแนวโน้มที่จะมีทักษะการพูดภาษาไทในระดับที่สูงกว่ากลุ่มอื่น ๆ

ข้อค้นพบเหล่านี้นำไปสู่ประเด็นคำถามเชิงวิชาการที่สำคัญเกี่ยวกับประสิทธิภาพของโครงการฝึกอบรมภาษา ตลอดจนความท้าทายในการพัฒนานโยบายด้านภาษาและการศึกษาสำหรับชุมชนที่มีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในพื้นที่สูงทว่าโครงการฝึกอบรมภาษาไทก็ยังดำเนินต่อไปจนถึงเดือนมกราคม 2024 จึงยุติลง เพราะทำการฝึกอบรมเจ้าหน้าที่รัฐที่เป็นกลุ่มเป้าหมายครบทุกคนแล้ว ผู้เขียนจะได้วิเคราะห์ประเด็นเหล่านี้ต่อไป แต่ก่อนอื่นในหัวข้อถัดไปผู้เขียนจะกล่าวถึงปฏิบัติการของท้องถิ่นจังหวัดแท็ญหวาในการฟื้นฟูและการจัดการเรียนการสอนภาษาไทให้แก่เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น

## การฟื้นฟูอักษรและการจัดการเรียนการสอนภาษาไทแท็ญหวา: อิสระของท้องถิ่นภายใต้การควบคุมของรัฐชาติ

ที่แท็ญหวา ทางจังหวัดมีความพยายามที่จะฟื้นฟูภาษาชาติพันธุ์เริ่มต้นขึ้นตั้งแต่ปี 1992 เมื่อผู้อำนวยการฝ่ายการศึกษาและการฝึกอบรม ส่งเสริมการผลิตหนังสือเรียนภาษาชาติพันธุ์สำหรับนักเรียนในโรงเรียน ประถมศึกษาขึ้นมา (ยกเว้นกฎหมายว่าด้วยการสร้างความเป็นสากลของการประถมศึกษา (Luật phổ cập giáo dục tiểu học) ส่งผลให้ชาวไทมากกว่า 3,000 คนในแท็ญหวากลายเป็นเป้าหมายของโครงการนี้ (Hóa, 1998: 88-89) นอกจากการสอนที่โรงเรียนแล้ว การฟื้นฟูภาษาไทยังได้รับการจัดการอย่างเป็นทางการมีการฝึกอบรมให้กับเจ้าหน้าที่รัฐในอำเภอกวานหวา จัดทำหลักสูตรและจัดทำตำราเรียนโดยดัดแปลงจากต้นฉบับ ภาษาไทโบราณเป็นโครงการนำร่องอย่างเป็นระบบ สำหรับรัฐ วัตถุประสงค์ของการสอนภาษากลุ่มชาติพันธุ์ ไม่เพียงแต่เพื่อส่งเสริมให้กลุ่มชาติพันธุ์ใช้ภาษาของตนเองเท่านั้น แต่ยังเพื่อรักษาวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ เช่น วัฒนธรรมการเขียนในเอกสารไทโบราณ

และความรู้เฉพาะถิ่นต่าง ๆ ที่บันทึกไว้ด้วยอักษรไทท้องถิ่นในเอกสารโบราณอีกด้วย

จากที่กล่าวมาข้างต้น ดูเหมือนว่าการสอนและการศึกษาภาษาชาติพันธุ์จะเป็นอิสระ ทว่าการเปิดรายวิชา ภาษาใด ๆ จะต้องได้รับอนุญาตจากศูนย์การศึกษาสามัญศึกษาและอาชีพ (Trung tâm giáo dục thùng xuyên hương nghiệ) ของจังหวัดก่อน นอกจากนี้ การเป็นครูในชั้นเรียนดังกล่าวจะต้องได้รับใบรับรองที่ออกโดย หน่วยงานราชการประจำจังหวัด สิ่งเหล่านี้ถือได้ว่าเป็นกลไกการควบคุมของรัฐบาลในการเรียนการสอนอักขรวิธีของกลุ่มชาติพันธุ์

นอกเหนือจากการควบคุมด้วยวิธีการดังกล่าวแล้ว อักขรวิธีของชาวไทยังต้องได้รับการจัดการมาตรฐานอีกด้วย ในรายละเอียด มีอักษรไทหลายประเภทที่ใช้กันในแต่ละถิ่นที่อยู่ของชาวไทหลายแห่งในเวียดนาม เช่น ไทดำในจังหวัดเดียนเบียนฟู เซอนลา เหงี่ยโหล่ะ ใช้อักษรชุดหนึ่ง ไทขาว ในอำเภอมายเจิว จังหวัดห่าบิ่ญ ไทแท็ญ ในจังหวัดแท็ญหวา ใช้อักษรอีกชุดหนึ่ง ไทเมืองและไทแท็ญในจังหวัดเหงะอาน มีอักษรอีก 3 ชุดใช้แตกต่างกันในแต่ละถิ่นย่อยของจังหวัดเหงะอาน ตั้งแต่ต้นคริสต์ทศวรรษ 2000 เป็นต้นมา เพื่อที่จะรักษาอักขรวิธีของชาวไท รัฐบาลจึงพยายามสร้างมาตรฐานการอักขรวิธีของชาวไท ด้วยเหตุนี้ ปัญญาชนชาวไทและหน่วยงาน ท้องถิ่นกำลังเผชิญกับความยากลำบากในการเลือกอักษรไทที่ได้มาตรฐาน (Mukdawijitra, 2011) ในขณะเดียวกัน มติที่ 53-CP ของรัฐบาล ก็ให้อำนาจหน่วยงานระดับจังหวัดในการเลือกอักขรวิธีของชาวไทที่ท้องถิ่นเองเห็นว่าเหมาะสมต่อการอนุรักษ์มากที่สุด มาใช้จัดการเรียนการสอน

อย่างไรก็ดี นักวิชาการระดับชาติยังได้รับมอบหมายให้ทำหน้าที่ควบคุมและ ควบคุมภาษาเขียน ของชนกลุ่มน้อยด้วยเช่นกัน เป็นต้นว่า ในพื้นที่จังหวัดแท็ญหวา นักวิชาการระดับชาติได้แก้ไขอักษรไทขาว โดยรวมเข้า

กับอักษรไทดำให้เป็นมาตรฐานเดียวกัน ผู้เขียนพบหนังสือภาษาไท หลายเล่มที่เขียนโดยนักวิชาการชาวกิญที่ฮานอย (Choowonglert, 2012) และหนังสือเรียนที่ตีพิมพ์ล่าสุดเรื่อง Nhập môn tiếng Thái ở Việt Nam: Tiếng Thái Đen vùng Tây Bắc (ภาษาไทในเวียดนามเบื้องต้น: ภาษาไทดำในภาคตะวันตกเฉียงเหนือ) จัดทำโดยมหาวิทยาลัยแห่งชาติเวียดนาม ณ กรุงฮานอย ในปี 2010 เป็นตำราที่ดูเหมือนรัฐจะถือว่าเป็นมาตรฐาน มากที่สุด ห่ากงติ๋น (Hà Công Tĩn) ครูสอนภาษาไทในท้องถิ่นของผู้เขียนที่อำเภอมายเจิว จังหวัดหว่าบิ่ญ สะท้อนว่า “สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่าถึงแม้รัฐบาลจะส่งเสริมนโยบายการใช้หลายภาษา แต่ก็ยังพยายามที่จะควบคุมความหลากหลาย” นั่นหมายความว่า วิธีที่ทำให้วัฒนธรรมมีมาตรฐาน คือการคัดเลือกและลดองค์ประกอบ ของวัฒนธรรมชาติพันธุ์ ให้กลายเป็นเพียงรูปแบบพื้นบ้าน (Thang 2007: 145) สิ่งนี้ถือได้ว่าเป็นการกำหนด อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์แบบเหมารวมและสร้างมาตรฐานเชิงเดี่ยวให้กับภาษาและวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์

ยิ่งไปกว่านั้น ดังที่กล่าวแล้ว ในปี 2004 เมื่อรัฐบาลมีคำสั่งที่ 38/2004/CT-TTg เรื่องการส่งเสริมการฝึกอบรมและส่งเสริมภาษาชนกลุ่มน้อยสำหรับเจ้าหน้าที่และข้าราชการที่ทำงานในพื้นที่ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่บนภูเขา ทางสถาบันเพื่อการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยแห่งหนึ่งในจังหวัดแท็ญหวา ซึ่งรับทราบนโยบายนี้ดี จึงได้ไปศึกษาดูงานการเรียนการสอนภาษาไทดำแก่เจ้าหน้าที่รัฐ ที่จัดให้มีขึ้นก่อนหน้านี้หลายปี ณ มหาวิทยาลัยเต๋ยบั๊ก (Đại Học Tây Bắc) ที่จังหวัดเซอนลา คณาจารย์สถาบันวิจัยฯ ดังกล่าวได้นำเอารูปแบบและกระบวนการจัดการเรียนการสอนรวมทั้งตำรามาปรับใช้กับการดำเนินงานที่จังหวัดแท็ญหวาเพียงเล็กน้อย เนื่องจาก ในเวลานั้น ปัญญาชนท้องถิ่นชาวไทของจังหวัดแท็ญหวายังไม่มีประสบการณ์ในการจัดการเรียนการสอน ตลอดจนการจัดทำตำราการสอนภาษาไทแท็ญหวาที่เป็นไปตามหลักวิชาการ

ต่อมา ด้วยความสัมพันธ์อันดีกับทางผู้บริหารระดับจังหวัด และศูนย์การศึกษาต่อเนื่องของจังหวัดแท็ญหวา (Trung tâm giáo dục thường xuyên tỉnh Thanh Hóa) ตลอดจนความสามารถในการสร้างเครือข่ายกับปัญญาชนท้องถิ่นชาวไท สถาบันเพื่อการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยแห่งนั้นจึงได้เป็นผู้จัดการเรียนการสอนภาษาไทดำเป็นหลัก ให้แก่เจ้าหน้าที่รัฐในพื้นที่สูงของจังหวัดแท็ญหวา ได้แก่ อำเภอญือแทง ญือซวน เถื่องซวน กวานหวา กวานเซอน เมืองล้าด และลางแจ๋ง ตั้งแต่ปี 2014 จนถึงต้นปี 2024

## ปัญญาชนท้องถิ่นกับการต่อรองการควบคุมมาตรฐานภาษาไทแท็ญหวา

กระนั้นก็ตาม ท่ามกลางกระแสแห่งการเปลี่ยนแปลงและในบริบทของการสร้างมาตรฐานของการอักขรวิธีของ ชาวไท ตลอดจนการนำภาษาไทดำมาใช้ในการจัดการเรียนการสอนแก่เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นจังหวัดแท็ญหวา ห่านามนิง (Hà Nam Ninh) ปัญญาชนท้องถิ่นชาวไทวัย 80 ปี ที่อำเภอบ๋ำเหื้อก จังหวัดแท็ญหวา ได้อุทิศตนเพื่อ การฟื้นฟู อักขรวิธีของไทแท็ญแท็ญหวา ตั้งแต่ปี 1985 ตลอดชีวิตของเขา เขาได้สังเกตเห็นว่าชาวไทในแท็ญหวา แม้กระทั่งตัวเขาเอง พูดภาษาเวียดนามในชีวิตประจำวันมากยิ่งขึ้น เมื่อเขาตระหนักว่าภาษาแม่ของเขา จะหมดสิ้นไปแล้ว ห่านามนิงในขณะที่มีอายุ 36 ปีก็เริ่มเรียนภาษาไทแท็ญจากพ่อของเขา จากนั้นก็เรียนจาก ผู้ใหญ่บ้านและผู้สูงอายุ เมื่อพูดภาษาถิ่นของตนเองได้ก็รู้สึกดีใจมาก และรู้สึกว่าตนเองมีชีวิตชีวาขึ้นมา[4] ห่านามนิง เคยทำงานด้านการศึกษา เขาเคยเป็นครูในโรงเรียนมัธยม หลังจากสอนในโรงเรียนมาหลายปี เขาย้ายไปเป็น หัวหน้าแผนกการศึกษาของอำเภอบ๋ำเหื้อก และตำแหน่งสุดท้ายก่อนเกษียณอายุคือรองประธานอำเภอบ๋ำเหื้อก (Phó chủ tịch huyến Bá Thớc) ห่านามนิงกังวลอย่างมากกับการลดทอนการใช้ภาษาไท เขากล่าวว่า

> “เด็กๆ เติบโตขึ้น ไปโรงเรียน และจำเฉพาะว่าเขามีต้นกำเนิดเป็นไทเมื่อกล่าวถึงประวัติครอบครัวของพวกเขาเท่านั้น ครอบครัวชาวไทพูดคุยกันด้วยภาษาเวียดนาม แทบจะไม่ค่อยมีเด็กที่รู้ภาษาของตัวเอง เห็นได้ชัดว่าภาษาไทค่อย ๆ ถูกลืมไป มีเด็กชาวไทจำนวนมาก ที่เกิดและเติบโตในเมืองคอง (คอมมูนโก๋ลุ้ง อำเภอบ๋าเทื้อก จังหวัดแท็ญหวา ในปัจจุบัน--ผู้เขียน) แต่พูดภาษาไทไม่ได้”[5]

อย่างไรก็ตาม จากการทำงานภาคสนามของผู้เขียนในจังหวัดแท็ญหวาตั้งแต่ปี 2014 เป็นต้นมา ผู้เขียนพบว่าครอบครัวชาวไทส่วนใหญ่พูดภาษาไทผสมกับภาษาเวียดนามที่ถูกดัดแปลงสำเนียงให้เป็นไท ในชีวิต ประจำวัน เด็กหลายคนยังสามารถพูดภาษาไทได้ บางครั้งชาวไทพูดภาษาไทในครอบครัวของพวกเขา แต่พวกเขา พูดภาษาเวียดนามกับชาวเวียดนามและกับชาวไทเพื่อการสนทนาที่ต้องใช้คำที่ซับซ้อนหรือเป็นวิชาการที่ภาษาไทไม่สามารถถ่ายทอดได้ โดยทั่วไปแล้ว ชาวไทแท็ญยังคงพูดภาษาไทอยู่ในชีวิตประจำวัน อย่างไรก็ตาม ห่านามนิงมีความกังวลเรื่องภาษาไทที่สูญหาย จึงทำให้เขาอุทิศตนเพื่อเริ่มเรียนการพูดอ่านและเขียนภาษาไท กว่า 40 ปี เขาได้รวบรวมเอกสารภาษาไทโบราณ บางครั้งก็คัดลอกจากต้นฉบับ บ้างก็เขียนใหม่จากบทสวดต่าง ๆ เขายังร่วมมือกับมหาวิทยาลัยแห่งหนึ่งในจังหวัดแท็ญหวา จัดทำหลักสูตรและตำราการเรียนการสอน พร้อมทั้งเป็นครูผู้ สอนภาษาไท เพื่อรวบรวมเอกสารไทโบราณและค้นคว้าไม่ว่าจะได้รับอนุญาตหรือไม่ก็ตาม เขาได้เดินทางไปทั่ว ชุมชนชาวไทในจังหวัดแท็ญหวา หลังจากเกษียณอายุแล้ว เขายังคงทำงานเป็นครูอาสาสมัครสอนภาษาไทให้กับคนในชุมชนหลายแห่งในจังหวัดแท็ญหวา ตลอดระยะเวลาประมาณ 40 ปีของการศึกษาอย่างจริงจัง ห่านามนิงได้รวบรวมเอกสารไทโบราณไว้หลายฉบับ และได้มอบกว่า 10 ฉบับให้แก่พิพิธภัณฑ์จังหวัดแท็ญหวา ดังนั้นเขาจึงเป็นที่รู้จักกันดีว่าเป็นผู้ฟื้นฟูอักษรไทแท็ญโบราณ ผู้คนมักเรียกเขาว่า “ท่านนิงอักษรไท” (Ông Ninh chữ Thái)

นอกจากห่านามนิงแล้ว ยังมีปัญญาชนท้องถิ่นอีกคนที่มีชื่อเสียง ที่มีบทบาทใกล้เคียงกับห่านามนิง นั่นคือ ฝั่มบ่าเถือก (Phạm Bá Thược) (ปัจจุบันอายุ 68 ปี) ชาวอำเภอกวานเซิน และ กาวบั่งเหงี๋ย (Cao Bằng Nghĩa) (อายุ 76 ปี) ชาวอำเภอกวานหวา นอกจากนี้ ยังมีคนรุ่นใหม่อีกอย่างน้อย 3 ท่านที่เป็นครูผู้สอนภาษาไทให้แก่เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นและนักเรียนในโรงเรียน พวกเขาเป็นผลผลิตของชั้นเรียนภาษาไทที่จัดขึ้นโดยมหาวิทยาลัยในจังหวัดแท็ญหวาตั้งแต่ต้นทศวรรษที่ 2011 เช่น เงินวันแป็ญ (Ngân Văn Panh) ชาวอำเภอเถื่องซวน ห่าถิเควียน (Hà Thị Khuyên) ชาวอำเภอกวานเซิน และห่าวันเติ๋น (Hà Văn Tấn) ชาวอำเภอลางแจ๋ง

กลับมาที่ภาคปฏิบัติของนโยบายในการอนุรักษ์ภาษาไทที่แท็ญหวา ซึ่งจัดทำร่วมกันระหว่าง กลุ่มปัญญาชนท้องถิ่น มหาวิทยาลัยแห่งจังหวัด และเจ้าหน้าที่ของจังหวัด เพื่อดำเนินการตามมติของรัฐสภา ครั้งที่ 9 ของคณะกรรมการบริหารกลางของพรรคคอมมิวนิสต์ และมติที่ 17 ของสภาพรรคฯ ของจังหวัดแท็ญหวาในด้านวัฒนธรรม ในเดือนมิถุนายน ค.ศ. 2011 ดังนั้น คณะกรรมการประชาชนจังหวัดจึงได้มอบหมายงานศึกษา วิจัยในหัวข้อ “การวิจัยรวบรวมเอกสารเพื่อพัฒนาตัวอักษรและแปลงตัวอักษรไทแท็ญหวาให้เป็นดิจิทัล” (เพื่อสร้างซอฟต์แวร์ตัวอักษรสำหรับใช้กับคอมพิวเตอร์--ผู้เขียน) ทั้งนี้ มีการบริหารจัดการโดยศูนย์เทคโนโลยีสารสนเทศ และการสื่อสาร ฝ่ายสารสนเทศและการสื่อสารจึงได้มอบหมายให้ห่าวันเทือง (Hà Văn Tương) รองหัวหน้า สำนักงานบริหารพรรค จังหวัดแท็ญหวา ไปดำเนินการ หลังจากการศึกษารวบรวมเอกสารไทโบราณ ในช่วง กลาง เดือนมิถุนายน ค.ศ. 2015 กลุ่มนักวิจัยและวิศวกรที่ดำเนินโครงการได้เผยแพร่ผลการศึกษาประยุกต์เกี่ยวกับ ซอฟต์แวร์คอมพิวเตอร์สำหรับอักษรไทแท็ญหวา ชื่อว่า Chữ Thái Thanh Cổ (อักษรไทแท็ญโบราณ) ซึ่งประกอบไปด้วยพยัญชนะ 43 ตัว และสระ 23 ตัว ในช่วงเวลานั้น ผู้เขียนได้เห็นซอฟต์แวร์อักษรไทจากเครื่องคอมพิวเตอร์ของห่านามนิง และพบว่ามันใช้ได้ผล ห่านามนิงยังพยายาม

ช่วยติดตั้งซอฟต์แวร์ลงในคอมพิวเตอร์ของผู้เขียน แต่มันไม่ได้ผล นอกจากนี้ ในปี 2012 กลุ่มนักวิจัยและเจ้าหน้าที่รัฐยังได้ผลิตสารคดีโทรทัศน์เรื่อง “Giữ hồn chữ Thái cổ Thanh Hoá” (การรักษาจิตวิญญาณอักษรไทแท็ญหวา) ออกอากาศทางสถานีโทรทัศน์ แห่งชาติ ช่อง VCTV6 รวมทั้งอัปโหลดลงในแพลตฟอร์มยูทูป (Phòng tiếng đân tộc - Đài phát thanh - Truyền hình Thanh Hóa, 2013)

การอนุรักษ์ภาษาไทด้วยการใช้ซอฟต์แวร์คอมพิวเตอร์นี้ ประสบความสำเร็จในการประเมินระยะแรก และได้รับการอนุมัติจากคณะกรรมการประชาชนประจำจังหวัด ด้วยซอฟต์แวร์คอมพิวเตอร์อักษรไทโบราณนี้จะ ช่วยให้ชุมชนไทรู้จักใช้คอมพิวเตอร์อนุรักษ์ภาษาเขียนไท ห่านามนิงให้ความเห็นไว้ในสารคดี “การรักษาจิตวิญญาณอักษรไทแท็ญหวา” ว่า

> “การรักษาภาษาไท คือการบันทึกความรู้และศิลปะ ตลอดจนสิ่งอื่น ๆ อีกมากมาย ผมจึงคิดว่ามันอยู่บนคุณค่าของวิทยาศาสตร์เป็นอันดับแรก แต่มันก็เป็นสมบัติของทุนทางจิตวิญญาณของประเทศด้วย ซึ่งถ้าใครไม่รู้ ไม่เข้าใจ จะเป็นชาวไทไม่ ได้”[6]

ยิ่งไปกว่านั้น ห่านามนิงยังกล่าวเพิ่มเติมอีกว่า “การรักษาขนบธรรมเนียมประเพณีของชาติพันธุ์ หมายถึงการรักษาทรัพย์สินของชาติ” คล้ายกับเป็นการสร้างวาทกรรมทางชาติพันธุ์เกี่ยวกับชาตินิยมที่ชาติพันธุ์ถูกรวมเข้าไปในกรอบดังกล่าว ซึ่งถือได้ว่าเป็นเครื่องมือในการต่อรองทางวัฒนธรรมชาติพันธุ์ ในขณะเดียวกัน วาทกรรมในท้องถิ่นที่ว่า “ยิ่งคุณรู้จักขนบธรรมเนียมประเพณี รู้เนื้อร้องของเพลงพื้นบ้าน และอักขรวิธีโบราณมากเท่าไร คุณก็ยิ่งได้รับความเคารพมากขึ้นเท่านั้น” ยังเป็นวิธีการสร้างความแตกต่างของไทแท็ญหวาจากกลุ่มชาติพันธุ์ไทกลุ่มอื่น ๆ ในเวียดนาม ที่เคยถูกทำให้เป็นเนื้อเดียวกัน (homogenous ethnicity) ภายใต้ชื่อกลุ่มชาติพันธุ์ไทหรือ Thái (ถาย) ในภาษาเวียด ดังนั้น การอนุรักษ์วัฒนธรรมชาติพันธุ์จึงถือเป็นการยื้อยุดกันระหว่างกระบวนการการกลืนกลายให้เป็นชนกลุ่มเดียว ชนชาติเดียว และ

ความเป็นพหุนิยมที่นำเสนอความแตกต่างหลากหลายภายใต้กรอบชาตินิยมเวียดนาม

แต่ไม่ว่าจะสร้างความแตกต่างหรือไม่ก็ตาม ปัญญาชนและเจ้าหน้าที่ท้องถิ่นยังคงสอนภาษาไทแท็ญหวา และผลิตสื่อการสอนใหม่ ๆ ทั้งเป็นทางการและไม่เป็นทางการ มาเป็นเวลากว่า 30 ปี มีจำนวนคนรู้อักขรวิธีของภาษาไทแบบท้องถิ่นเพิ่มขึ้นไม่หยุดหย่อน จากการสำรวจของฝ่ายการศึกษาของจังหวัดแท็ญหวา พบว่าในปี 2005 ในจังหวัดมีคนอ่านภาษาไท ได้เพียงประมาณ 20 คน ในปี 2014 มีจำนวนมากกว่า 1,000 คน ความตั้งใจเหล่านี้ ไม่เพียงแต่บ่งบอกถึง ความสำเร็จของการอนุรักษ์อักขรวิธีไทแท็ญหวาในกรอบระดับชาติของเวียดนามร่วมสมัย เท่านั้น แต่ยังรวมถึงชุมชนชาติพันธุ์ไทที่ได้รับการสร้างสรรค์ผ่านอักขรวิธีของอักษรไทที่เป็นเอกภาพ (chữ Thái thống nhất) ซึ่งส่งเสริมโดยรัฐบาลส่วนกลางอีกด้วย อย่างไรก็ดี ผู้เขียนขอตั้งข้อสังเกตว่าจำนวนดังกล่าว น่าจะหมายถึงจำนวนผู้ที่เข้ารับการอบรมทักษะภาษาไทมากกว่าจะเป็นจำนวนผู้ที่อ่านภาษาไทได้อย่างดีในชีวิตประจำวัน




**ภาพ 1 :** ตำราการสอนภาษาไทแท็ญหวา เขียนโดยคณาจารย์มหาวิทยาลัย ในแท็ญหวาร่วมกับปัญญาชนท้องถิ่น
จัดพิมพ์โดยคณะกรรมการสภาประชาชนจังหวัดแท็ญหวา
(Ủy ban nhân dân tỉnh Thanh Hóa)

ท่ามกลางจัดการเรียนการสอนภาษาไทให้แก่เจ้าหน้าที่รัฐในจังหวัดแท็ญหวาด้วยภาษาไทดำ ในเดือนกรกฎาคม 2015 ขณะที่ห่านามนิงกำลังทำวิจัยเกี่ยวกับการเปรียบเทียบการอักขรวิธีต่าง ๆ ของคนไทกลุ่มย่อยต่าง ๆ ในแท็ญหวา เพื่อค้นหาความเหมือนและความแตกต่างระหว่างกลุ่มย่อยของชาวไทในแท็ญหวา เช่น ไทเอยาะ ไทแท็ญ ไทเมือย เขาบอกแก่ผู้เขียนว่า “ความสามัคคีของชาวไท” ไม่ได้แค่หมายถึง “ความเป็นเนื้อเดียวกัน ของชาวไท” เท่านั้น แต่ยังรวมถึงความแตกต่างระหว่างวัฒนธรรมด้วยเช่นกัน นอกจากนี้ เขายังกล่าวแก่ผู้เขียนว่า “คนไทแท็ญหวาไม่เหมือนกับคนไทกลุ่มย่อยในภาคตะวันตกเฉียงเหนือ (หมายถึงไทดำและไทขาวในสิบสองจุไท–ผู้เขียน) ตรงที่ กลุ่มย่อยของคนไทในแท็ญหวาไม่ได้สร้างความแตกต่างทางชาติพันธุ์อย่างชัดเจนระหว่างพวกเขากันเอง” (ห่านามนิง, สัมภาษณ์ กรกฎาคม 2015) ในการตีความของผู้เขียน ห่านามนิงมองว่าวัฒนธรรมไท เป็นพื้นที่แห่งเสรีภาพและทางเลือกของชาวไทกลุ่มย่อย ที่ทำให้ตนเองมีความแตกต่างและหรือคล้ายกับกลุ่มอื่น ๆ โดยที่มีหลักเกณฑ์ที่ไม่แบ่งแยกความแตกต่างอย่างเด็ดขาดว่าตนเป็นไทสังกัดกลุ่มใด



**ภาพ 2 :** การจัดการเรียนการสอนภาษาไทแก่เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น
ณ อำเภอญือแท็ญ จังหวัดแท็ญหวา
โดย ห่านามนิง ผู้สอน ถ่ายภาพโดย อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ
เมื่อวันที่ 24 ธันวาคม 2016

ในด้านการเรียนการสอนภาษาไทที่จังหวัดแท็ญหวา แม้ว่าทางรัฐบาลกลางต้องการให้คนไททุกกลุ่มเรียนภาษาไทที่เป็นเอกภาพมีมาตรฐานเดียวกัน โดยใช้อักขรวิธีของไทดำในเซอนลาเป็นมาตรฐาน[7] กอรปกับความไม่พร้อมของการจัดการเรียนการสอนและการผลิตตำราไทแท็ญหวาในช่วงต้นทศวรรษ 2010 แต่ในแง่การเมืองของอักษร การยอมรับการสอนและการศึกษาภาษาไทมาตรฐานดังกล่าวโดยปัญญาชนท้องถิ่นผู้สอนภาษาไทในจังหวัดแท็ญหวากลับมีการต่อรองกับนโยบายดังกล่าว กล่าวคือ เพื่อให้สอดคล้องกับวาทกรรมการพัฒนาชาติที่ว่า “đoàn kết dân tộc” (ความสามัคคีของกลุ่มชาติพันธุ์) หรือการทำให้การทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ มีความกลมกลืนกัน ห่านามนิงกล่าวว่า “การจัดการสอนและการศึกษาภาษาไทที่เป็นเอกภาพ เป็นแนวทางสัมพันธไมตรีของคนไทแท็ญหวา ก็เพื่อรวมกลุ่มกับกลุ่มชาวไทในเวียดนามทั้งมวล” (ห่านามนิง, สัมภาษณ์ กรกฎาคม 2015) ต่อมา เมื่อมีการวิจัยภาษาไทแท็ญหวาอย่างเป็นระบบโดยปัญญาชนท้องถิ่นแล้ว ในราวปลายปี 2016 จึงมีการผสมผสานการเรียนการสอนภาษาไทให้แก่เจ้าหน้าที่รัฐที่จังหวัดแท็ญหวาด้วยภาษาไทมาตรฐาน พร้อม ๆ กันกับชั้นเรียนภาษาไทท้องถิ่นแบบแท็ญหวาเอง โดยที่เรียนภาษาไทดำ 3 เดือน ภาษาไทแท็ญหวา 7 วัน ซึ่งสำหรับปัญญาชนท้องถิ่นแล้ว ถ้าอ่านภาษาไทดำได้ก็สามารถเทียบเคียงตัวอักษรเพื่ออ่านภาษาไทแท็ญหวาได้ เพราะไวยากรณ์ของภาษามีความเหมือนกัน ต่างกันที่พยัญชนะ สละ และเสียงสูง-ต่ำเท่านั้น (ฝั่บบ่าเถือก, สัมภาษณ์, 27 มีนาคม 2024) สำหรับห่านามนิง แม้ว่าเขาสามารถสอนภาษาไทได้ทั้งสองแบบ แต่เขาชื่นชอบสอนภาษาไทแท็ญหวามากกว่า ผู้เขียนเคยถามเขาว่าทำไมเขาถึงชอบสอนภาษาไทแท็ญหวา เขาตอบว่า “เพราะมันคือจิตวิญญาณของเรา” ด้วยเหตุนี้ ห่านามนิงด้วยการสนับสนุนจากมหาวิทยาลัยในแท็ญหวา จึงทุ่มเทตนเองทำวิจัยและพัฒนาตำราเรียน และหนังสือเกี่ยวกับภาษาและวัฒนธรรมไทแท็ญหวา จนรวบรวมไว้ได้ถึง 12 เล่ม

ภายใต้โครงการฝึกอบรมภาษาไท เจ้าหน้าที่รัฐทุกคนจะต้องเข้าร่วมเพื่อใช้ในการกำหนดคุณสมบัติพื้นฐานในการเลื่อนตำแหน่งหน้าที่ในทุกระดับชั้น การฝึกอบรมดังกล่าวจัดขึ้นในทุกวันเสาร์และอาทิตย์ วันละ 7 ชั่วโมง เป็นระยะเวลา 3 เดือน โดยที่ผู้เข้ารับการฝึกอบรมต้องเสียค่าธรรมเนียมในการฝึกอบรม คิดเป็นเงินไทยประมาณ 10,000 บาท และต้องสอบให้ผ่านทุกทักษะ นั่นคือพูด อ่าน และเขียนภาษาไท จึงจะได้รับประกาศนียบัตรการฝึกอบรม หากพวกเขาไม่เข้ารับการฝึกอบรมภาษาของชนกลุ่มน้อย เขายังมีทางเลือกคือต้องสอบภาษาอังกฤษ IELST ให้ได้คะแนน 4.5 ขึ้นไป โดยที่ผู้นั้นต้องรับผิดชอบค่าใช้จ่ายทั้งหมด และเพื่อให้สอบผ่านภาษาอังกฤษ พวกเขาต้องเผชิญกับมาตรฐานสากลที่ควบคุมไม่ได้ ในขณะที่การสอบภาษาไท แม้มาตรฐานจะเป็นของรัฐ แต่โอกาสก็อยู่ในมือพวกเขาเองมากกว่าการเรียนภาษาอังกฤษ ดังจะได้กล่าวถึงในหัวข้อถัดไป

**การสอนภาษาไทแท็ญหวา: การส่งเสริมการใช้ภาษาชนกลุ่มน้อยหรือการสร้างเครื่องมือทางการเมือง (?)**

หลังจากการเข้าห้องเรียนทุกวันอาทิตย์เป็นเวลา 3 เดือนติดต่อกันและไม่ขาดเรียนเกินกว่าร้อยละ 20 ของเวลาเรียนทั้งหมด ผลลัพธ์คือเจ้าหน้าที่รัฐผู้ผ่านการฝึกอบรมทั้งหมดสามารถสอบผ่านได้รับประกาศนียบัตรการฝึกอบรมภาษาไท ทว่าในทางปฏิบัติ เจ้าหน้าที่รัฐที่ไม่ใช่คนไทหรือคนที่เคยพูดภาษาไทได้ก่อนการฝึกอบรม (เพราะเคยพูดมาก่อนในชีวิตประจำวัน) เกือบทั้งหมดไม่สามารถพูดภาษาไทในระดับการสื่อสารได้ มิพักต้องกล่าวถึงการอ่านและเขียนภาษาไท ขณะเดียวกันคนไทที่พูดภาษาไทได้ เกือบทุกคนกลับไม่สามารถอ่านและเขียนภาษาไทได้ดีเท่าที่ควรหรืออ่านแทบไม่ได้เลย คำถามคือ ด้วยวิธีใดที่ทำให้เจ้าหน้าที่รัฐที่ผ่านการฝึกอบรมแต่ไม่มีทักษะด้านภาษาฯ สอบผ่าน เหตุใดรัฐไม่ใส่ใจในประสิทธิผลของโครงการนี้ในแง่ทักษะภาษาไทที่เจ้าหน้าที่รัฐจะได้รับ ตลอดช่วงเวลา 10 ปี หรือแท้ที่จริงแล้วรัฐบาลไม่ได้

ต้องการให้เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นพูดอ่านเขียนภาษาของชนกลุ่มน้อยได้จริง ๆ ถ้าเช่นนั้น โครงการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อสิ่งใดกันแน่ ผู้เขียนมีข้อสังเกตดังนี้

**ประเด็นแรก** จากการสังเกตการณ์การในห้องเรียนภาษาไทสองครั้ง ในปี 2016 และปี 2019 พบว่าเจ้าหน้าที่รัฐที่เข้ารับการฝึกอบรม มาเข้าชั้นเรียนสายเป็นจำนวนมาก หลายคนไม่ได้ตั้งใจเรียน ตอบคำถามของครูในชั้นเรียนไม่ได้ และ (ผู้ที่ไม่ใช่คนไท) คุยกับผู้เขียนเป็นภาษาไทแบบง่าย ๆ ไม่ได้ทั้ง ๆ ที่เรียนไปเกือบจะสิ้นสุดการอบรมแล้ว อย่างไรก็ดี ด้วยการที่ศึกษาวิจัยเชิงชาติพันธุ์นิพนธ์ในจังหวัดแท็ญหวากว่า 10 ปี ในประเด็นต่าง ๆ จึงมีโอกาสในการสนทนากับเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น ปัญญาชนผู้สอนภาษาไท และมหาวิทยาลัย ผู้จัดการเรียนการสอนต่างกรรมต่างวาระ รวมทั้งขอให้เพื่อนอาจารย์มหาวิทยาลัยชาวเวียดนาม ซึ่งเป็นชาวแท็ญหวาช่วยสัมภาษณ์ผู้สอน ผู้จัดการโครงการ และผู้เรียนด้วย ในบริบทต่าง ๆ กัน โดยภาพรวมสรุปความได้ว่า สำหรับคนกิญ พวกเขาไม่ได้เห็นความสำคัญของโครงการนี้ หากจะต้องสื่อสารกับคนไท พวกเขาสามารถใช้ภาษาเวียดนามสื่อสารได้โดยไม่มีปัญหาด้านความเข้าใจ ขณะที่การสานสัมพันธ์กับคนไทนั้นก็ทำไม่ได้ยาก

อีกทั้งด้วยเหตุที่ผู้เขียนมีประสบการณ์วิจัยทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาในการวิจัยในพื้นที่แท็ญหวากว่า 10 ปี พบว่าความสัมพันธ์ไท-กิญ และชาติพันธุ์อื่น ๆ ในจังหวัดนี้ ในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมาก็มิได้มีความขัดแย้งกันเท่ากับพื้นที่อื่น ๆ ของประเทศ ความขัดแย้งแม้มีการเกิดขึ้นก็จริง แต่อยู่ในระดับปัจเจกต่อปัจเจก มากกว่าที่จะเป็นความขัดแย้งระหว่างรัฐกับชนกลุ่มน้อย หรือระหว่างชาติพันธุ์ไทกับกิญ ส่วนกลุ่มชาติพันธุ์เหมื่อง (Mường ซึ่งในอาศัยอยู่ในถิ่นเดียวกับคนไท) พวกเขาส่วนใหญ่มักพูดภาษาไทในระดับพื้นฐานได้ก่อนที่จะมาเรียนในชั้นเรียนนี้ และสุดท้าย คนไทที่ไม่สามารถอ่านเขียนภาษาไทได้นั้น ด้วยหน้าที่และความรับผิดชอบ จากการสังเกตการณ์และการสนทนาต่างกรรมต่างวาระดังกล่าวข้างต้น พวกเขาต่างไม่เห็นความจำเป็นที่ต้องอ่านและเขียนอักษรไท เมื่อฝึกอบรมแล้ว ไม่สามารถนำไปปฏิบัติ

จริงได้ โดยเฉพาะการอบรมภาษาไทดำในภาคตะวันตกเฉียงเหนือ หรือแม้แต่การเรียนภาษาไทแท็ญ (ไทแท็ญหวา) ก็ตาม ในชีวิตจริงพวกเขาไม่มีโอกาสได้อ่านเอกสารไท ดังนั้น พวกเขาจึงไม่จำเป็นต้องเรียนภาษาไทอย่างจริงจังและเมื่อไม่จริงจังในการเรียน เพื่อให้ได้ประกาศนียบัตรการฝึกอบรมไปใช้ขอเลื่อนตำแหน่ง บิ๊ก (นามสมมติ) (สนทนา, วันที่ 28 มีนาคม 2023) กล่าวแก่ผู้เขียนว่า *“ทางอาจารย์ซวน* (นามสมมติ ผู้จัดการอบรมฯ) *บอกว่าพี่ว่า เขียนภาษาไทไม่ได้ ก็ไม่เป็นไร ขอให้มาสอบ ยังไงก็ผ่าน เดี๋ยวเอาข้อสอบให้ไปดูก่อน...ส่วนแองเติ๋น* (นามสมมติ สามีของบิ๊ก) *ก็เหมือนกัน อาจารย์เขาเข้าใจเขาสนับสนุนให้เราสอบผ่าน เพื่อความก้าวหน้าในงาน”* ดังนั้น พวกเขาจำเป็นต้องทุจริตในการสอบ เช่น การได้รับธงคำตอบมาแล้วล่วงหน้า หรือแม้แต่การติดสินบนผู้เกี่ยวข้อง เพื่อให้สอบผ่าน กรณีของบิ๊กและสามี เป็นตัวอย่างหนึ่งในหลายกรณีของการสอบผ่านฯ ที่ “เข้าหู” ผู้เขียนในช่วงเวลานับ 10 ปี ที่เป็นนักวิจัยอยู่ในจังหวัดแท็ญหวา

**ประเด็นถัดมา** ทั้ง ๆ ที่ผู้บริหารการฝึกอบรมต่างรู้ว่าการฝึกอบรมภาษาไทไม่สามารถบรรลุผลในเชิงการเพิ่มทักษะของผู้เรียนได้ แต่ก็มิได้ปรับปรุงการบริหารจัดการ ผู้เขียนตีความว่า เป็นเพราะส่วนหนึ่งพวกเขาเองก็เป็นผู้ที่มีส่วนแห่งความไร้ประสิทธิผลนั้น แต่ในอีกด้านหนึ่ง พวกเขาก็ไม่ได้ใส่ใจต่อความสำเร็จของโครงการในเชิงการได้รับทักษะทางภาษาของชนกลุ่มน้อยเท่าใดนัก ทั้งนี้เพราะสถานการณ์ด้านชาติพันธุ์สัมพันธ์ในจังหวัดแท็ญหวาไม่ได้มีความขัดแย้งรุนแรงเมื่อเทียบกับบางพื้นที่ในประเทศเวียดนาม ในจังหวัดแท็ญหวา คนไทยังคงสามารถต่อรองที่จะร่วมเป็นส่วนหนึ่งของและได้รับดอกผลจากการพัฒนาของรัฐได้ค่อนข้างดี อีกทั้งมีวิธีการมากมายในการสานสัมพันธ์ในการทำงานระหว่างรัฐกับคนไทในแท็ญหวา จึงไม่เห็นความจำเป็นว่าการเรียนรู้ภาษาไทของเจ้าหน้าที่รัฐ คือการแก้ปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างชาวกิญกับชนกลุ่มน้อยตามนโยบายรัฐบาล

หากแต่การที่เจ้าหน้าที่ยังคงดำเนินนโยบายจัดการเรียนการสอนตามโครงการดังกล่าวต่อ ส่วนหนึ่งก็เนื่องเพราะพวกเขาสามารถสร้างเครือข่ายทางสังคม สร้างอำนาจและเครือข่ายทั้งในเชิงวิชาการและการเมือง ที่เชื่อมโยงนักวิชาการมหาวิทยาลัยผู้จัดการฝึกอบรมให้เข้ากับท้องถิ่น ซึ่งก็คือเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น ปัญญาชนท้องถิ่น พวกเขาเหล่านี้จะเป็นสะพานที่เชื่อมมหาวิทยาลัยสู่ชาวบ้านที่เป็นชนกลุ่มน้อยได้ ด้วยกลไกต่าง ๆ ของการจัดโครงการนี้ เช่น การคัดเลือกว่าใครจะมาเป็นปัญญาชนท้องถิ่นผู้รวบรวมเอกสารโบราณ ผลิตตำรา และเป็นครูผู้สอน กระบวนการเหล่านี้ล้วนมีส่วนในการสร้างทั้งทุนทางวัฒนธรรม (Bourdieu, 1991) ทุนทางวัฒนธรรมยังสามารถต่อยอดให้เกิดงานวิจัยท้องถิ่นที่ติดตามมาอีกในโอกาสถัด ๆ ไป ยิ่งไปกว่านั้น การช่วยให้ผู้เข้ารับการฝึกอบรมสอบผ่านได้รับประกาศนียบัตร เพื่อเป็นไปตามข้อกำหนดทางคุณสมบัติ (ทุนทางวัฒนธรรม) ในการเลื่อนตำแหน่ง ยังก็เป็นการสถาปนาความสัมพันธ์ต่างตอบแทนระหว่างกันและกัน

**ประเด็นสุดท้าย** แม้โครงการฝึกอบรมจะวัดประสิทธิผลในเชิงทักษะภาษาได้ไม่ชัดเจนนัก หากแต่สำหรับคนไทในแท็ญหวา ไม่ว่าจะเป็นปัญญาชนท้องถิ่น เจ้าหน้าที่รัฐ หรือประชาชนก็ตาม การทำให้ภาษาไทกลายเป็นภาษาที่สองของจังหวัด ย่อมมีส่วนในการทำให้คนไทในท้องถิ่นรู้สึกภาคภูมิใจว่าพวกเขาได้รับการยอมรับในทางวัฒนธรรม ทั้งยังสะท้อนว่ารัฐให้ความสำคัญกับคนไทซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อย แม้แต่เจ้าหน้าที่รัฐเอง ในช่วงไม่กี่ปีที่ผ่านมาพวกเขาก็ยังรู้สึกว่าพวกเขาทำงานร่วมกับคนไทได้ง่ายขึ้นมาก โดยมิได้เกี่ยวข้องกับทักษะการพูดภาษาไทได้ดีหรือไม่ได้เลยแต่อย่างใด นั่นอาจเป็นเพราะโครงการฝึกอบรมเป็นปัจจัยที่ทำให้เจ้าหน้าที่รัฐไม่ว่าจะชาติพันธุ์ใดทำความคุ้นเคย ทำความรู้จัก จนกระทั่งอาจจะสนิทสนมกับคนไทในท้องถิ่น ไม่เพียงการสนิทสนมในระหว่างผู้เข้าอบรมเท่านั้น ทว่าระหว่างผู้เข้าอบรมกับปัญญาชนท้องถิ่นซึ่งเป็นคนไทก็คุ้นเคยและสนิทสนมกันอีกด้วย สิ่งนี้สะท้อนให้เห็นว่าโครงการได้มีส่วนสำคัญในการช่วยลดช่องว่างระหว่างเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น

กับชาวไท สำหรับเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น การส่งเสริมการศึกษาภาษาไทก็มีประโยชน์สำหรับหน่วยงานในการเชื่อมโยงกับรัฐบาลกลางที่ฮานอยด้วยเช่นกัน ในทางกลับกัน การฝึกอบรมภาษาของชนกลุ่มน้อยก็อาจเป็นเครื่องมือทางการเมืองของรัฐบาลกลางที่ฮานอยในการเชื่อมโยงตนเองกับกลไกของท้องถิ่นในทุกระดับ ตั้งแต่นักวิชาการ เจ้าหน้าที่รัฐระดับจังหวัด อำเภอ และตำบล ตลอดจนปัญญาชนท้องถิ่น

**บทสรุปและอภิปรายผล**

แม้ว่ารัฐบาลเวียดนามมียุทธศาสตร์ในแง่ของการจัดการและการควบคุมชาติพันธุ์ ภายใต้นโยบายการอนุรักษ์และส่งเสริมการใช้ภาษาของชนกลุ่มน้อย โดยผิวเผินดูเหมือนว่ารัฐเคารพสิทธิและอัตลักษณ์ของชนกลุ่มน้อย ทั้งส่งเสริมความหลากหลายทางภาษาและวัฒนธรรมในชาติ แต่ทว่าโดยมาตรการและข้อกำหนดต่าง ๆ ของการส่งเสริมฯ กลับเป็นมาตรการที่รัฐกำหนดหรือรัฐเป็นศูนย์กลาง แทนที่จะให้ประชาชนหรือกลุ่มชาติพันธุ์เป็นศูนย์กลางหรือมีส่วนร่วมตั้งแต่แรก กระนั้นก็ตาม คนในท้องถิ่นกลุ่มต่าง ๆ ก็ปฏิบัติการต่อรองเพื่อใช้นโยบายนี้มาตอบสนองวัตถุประสงค์ของตนในสถานการณ์ที่เขานิยามอย่างแตกต่างจากรัฐบาลกลาง ในขณะเดียวกัน ก็สามารถตอบสนองต่อนโยบายและข้อกำหนดของรัฐบาลกลางได้เช่นกัน ในบทความนี้จึงขอส่งท้ายประเด็นที่เป็นข้อค้นพบที่สำคัญสามประเด็น ดังนี้

ประเด็นแรก ภาษาของชาติพันธุ์ไทได้ถูกทำให้เป็นมาตรฐานขึ้นเพื่อบูรณาการเข้ากับความเป็นชาตินิยมเวียดนาม การประดิษฐ์วัฒนธรรมจึงเป็นยุทธศาสตร์ของรัฐในการสร้างความทรงจำร่วมกันเพื่อควบคุม อุดมการณ์ของประชาชน ในกรอบชาตินิยม (Hobsbawm, 2003) สำหรับชาวไทแท็ญหวา พวกเขามีความภูมิใจที่ได้เป็นพลเมืองเวียดนาม พร้อม ๆ กับที่พวกเขาก็ไม่ต้องการให้เกิดความไม่เท่าเทียมกันระหว่างพวกเขากับชนกลุ่มอื่น ในแง่ของภาษา แน่นอนว่าพวกเขาต้องการสิทธิในการใช้และรักษาภาษาชาติพันธุ์

ของตนเอง หากแต่อุดมการณ์ภาษาชาติพันธุ์ที่จัดการโดยรัฐ (ในทางปฏิบัติคือมหาวิทยาลัยในจังหวัดแท็ญหวา) ได้ดึงภาษาถิ่นออกไปจากบริบทของสังคมและดึงภาษาออกจากวัฒนธรรมในชีวิตประจำวัน อย่างไรก็ดี อาศัยการต่อรองกับนโยบายการเรียนการสอนภาษาไท ที่ปัญญาชนท้องถิ่นยอมจัดการเรียนการสอนทั้งอักษรไทเอกภาพที่ได้มาตรฐานตามที่รัฐและมหาวิทยาลัยฯ ผลักดัน พร้อม ๆ กันกับอักษรไทของท้องถิ่นที่ผูกโยงกับอัตลักษณ์ไทท้องถิ่น เจ้าหน้าที่ท้องถิ่นและปัญญาชนจึงไม่รู้สึกว่าอักขรวิธีไทเอกภาพตามมาตรฐานของรัฐเป็นภัยคุกคามต่อภาษาท้องถิ่น พวกเขายอมรับและสอนอักษรไทที่ได้มาตรฐาน หากแต่ในเชิงกลยุทธ์ การเข้ามาของอักขรวิธีไทเอกภาพตามมาตรฐานของรัฐ ทำให้หน่วยงานท้องถิ่นและปัญญาชนมีโอกาสที่จะได้ฟื้นฟูอักขรวิธีของท้องถิ่นไทแท็ญหวาเอง เป็นการกระตุ้นให้ชาวบ้านรักษาอัตลักษณ์ของตน นั่นคือการที่คนในท้องถิ่นรู้วิธี กำหนดขอบเขตระหว่างวัฒนธรรมภายนอกกับวัฒนธรรมท้องถิ่นและเป็นตัวแทนของประเพณีท้องถิ่นให้กับบุคคลภายนอกในบริบทที่ต่างกัน เพื่อลดผลกระทบของการเข้ามาครอบงำของอักขรวิธีไทมาตรฐานของรัฐส่วนกลางต่อวัฒนธรรมท้องถิ่นให้เหลือน้อยที่สุด นอกจากนี้ การเน้นความแตกต่างระหว่างตนเองกับอัตลักษณ์ไทดำที่ติดมากับอักษรไทเอกภาพตามมาตรฐานของรัฐ ด้วยการจัดให้มีการเรียนการสอนทั้งสองอักขรวิธีควบคู่กันไปในชั้นเรียนหนึ่ง ๆ ได้ทำให้อักขรวิธีของไทแท็ญหวาเป็นที่รู้จักมากขึ้นผ่านตำราเรียนไทเกี่ยวกับการรวบรวม ตัวอักษรไทที่หลากหลาย ที่สำคัญพวกเขารู้สึกว่าตนไม่ด้อยกว่าชาวไทดำในสิบสองจุไทแต่อย่างใด

**ประเด็นที่สอง** ในเชิงประสิทธิผลของการจัดการเรียนการสอนภาษาไทแท็ญหวาให้กับเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น ที่ดำเนินการมากว่าทศวรรษ ซึ่งไม่สามารถบรรลุวัตถุประสงค์ในแง่ของการสร้างทักษะทางภาษาได้ หากแต่นโยบายนี้ก็ยังดำเนินต่อไป ผู้เขียนเสนอว่า นั่นเป็นเพราะการมองสถานการณ์ชาติพันธุ์สัมพันธ์ในพื้นที่มิได้เป็นไปตามที่รัฐส่วนกลางประเมินจากประสบการณ์

ในพื้นที่อื่น ๆ พวกเขาจึงนำเอาโครงการสอนภาษาชนกลุ่มน้อยมาเสริมสร้างกลไกการทำงานในระดับท้องถิ่น นั่นคือเพื่อการเชื่อมโยงกันระหว่างรัฐส่วนกลางกับรัฐท้องถิ่น รัฐท้องถิ่นกับปัญญาชนท้องถิ่น นักวิชาการท้องถิ่นกับปัญญาชนท้องถิ่นและเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นในทุกระดับ ตลอดจนการเชื่อมสัมพันธ์ระหว่างปัญญาชนท้องถิ่นกับเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นในทุกระดับ ทำให้การทำงานด้านต่าง ๆ กับชาวบ้านในท้องถิ่นมีความคล่องตัวขึ้นเป็นอย่างยิ่ง นอกจากนี้ใน**ประเด็นสุดท้าย** สำหรับคนไทแล้ว การที่ภาษาและวัฒนธรรมของตนถูกให้ความสำคัญดังกล่าว ทำให้พวกเขาภาคภูมิใจว่าได้รับการยอมรับในสิทธิอัตลักษณ์ และศักดิ์ศรีของชาติพันธุ์ สิ่งนี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นการเมืองแห่งการยอมรับ (politics of recognition) ซึ่งเป็นหลักการสำคัญประการหนึ่งของการเมืองของความแตกต่าง (politics of difference) ระหว่างชาติพันธุ์ไทกลุ่มต่าง ๆ ในสังคมเวียดนามร่วมสมัย ที่รัฐให้ความสำคัญกับการสร้างสังคมพหุวัฒนธรรมเพื่อการอยู่ร่วมกันของกลุ่มชนที่หลากหลาย ภายใต้เอกภาพความเป็นเวียดนามด้วยกัน

## เชิงอรรถ

[1] บทความชิ้นนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง กระบวนการเก็บรักษาเอกสารไทในเวียดนามด้วยระบบดิจิทัล (ปีที่ 1): การคงอยู่ การเก็บรักษา อักขรวิธี มิติทางวัฒนธรรมในระบบภาษา และปฏิบัติการทางภาษา ทุนสนับสนุนการวิจัยโดยศูนยมานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) ผู้เขียนขอขอบคุณมา ณ โอกาสนี้

[2] เพื่อความสอดคล้องกับศักราชในประเทศเวียดนามและความเข้าใจที่เชื่อมโยงได้ทันทีกับความเป็นไปในโลกสากล บทความนี้จึงใช้ศักราชสากล หรือคริสต์ศักราชโดยตลอดบทความ

[3] การถ่าย-ถอดภาษาเวียดนามเป็นอักขระไทยตลอดบทความนี้ใช้ระบบที่ผู้เขียนสร้างขึ้นเองตามการออกเสียงในภาษาเวียดนามเหนือเท่าที่เสียงพยัญชนะ สระ และวรรณยุกต์ ตลอดจนอักขรวิธีภาษาไทยจะพอเทียบเคียงได้ โดยไม่สอดคล้องกับระบบของราชบัณฑิตยสภา เนื่องจาก จากความรู้ภาษาเวียดนามและประสบการณ์การวิจัยในเวียดนามมากว่า 20 ปี ผู้เขียนไม่เห็นด้วยกับการถ่ายเสียงของราชบัณฑิตยสภาหลายประการ ทั้งนี้ ผู้เขียนขอไม่ชี้แจงในรายละเอียดเนื่องจากจะกินเนื้อที่เกินกว่าเนื้อหาหลักของบทความนี้ แต่สำหรับคำในภาษาเวียดนามที่คนไทยคุ้นเคยกับการสะกดแบบนั้นอยู่แล้ว เช่น โฮจิมินห์ ก็จะคงการสะกดตามความคุ้นเคยเดิมไว้

[4] ห่านามนิงให้สัมภาษณ์ ในรายการ Giữ hồn chữ Thái cổ Thanh Hoá (รักษาวิญญาณอักษรไทโบราณแท็ญหวา) ช่องยูทูปของพรรคคอมมิวนิสต์ ชื่อช่อง “VƯƠNG ĐCS: Bảo vệ nén tảng tư tưởng” ออกอากาศเมื่อวันที่ 11 ธันวาคม 2012

[5] Report: The West (of Thanh Hóa province) on the road to reform, Division of Ethnic Language Radio–TV Station of Thanh Hoa province.

[6] อ้างแล้ว

[7] ดูรายละเอียดเรื่องความหลากหลายของอักษรไทในเวียดนามท้องถิ่นต่างๆ และนโยบายการสร้างอักษรไทมาตรฐานโดยรัฐบาลเวียดนามหลังปี 1954 ใน Mukdawijitra (2007)

**บรรณานุกรม**

ยุกติ มุกดาวิจิตร. (2552). ชนกลุ่มน้อย รัฐ และการใช้อักขระ: ศึกษาจากสังคมชาวไตในเวียดนามปัจจุบัน. ใน ธัญญาทิพย์ ศรีพนา (บก.), *เวียดนามหลากมิติ* (น. 195 - 226 ). กรุงเทพฯ บริษัท เลค แอนด์ ฟาวด์เท่น ปริ้นติ้ง จำกัด.

ยุกติ มุกดาวิจิตร. (2563). *จากรักโรแมนติกสู่การต่อสู้ทางชนชั้น: อ่าน 'ส่งซู้สอนสาว' วรรณกรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไตดำในเวียดนาม.* กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

ยุกติ มุกดาวิจิตร และ อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ. (2566). กระบวนการเก็บรักษาเอกสารไทในเวียดนามด้วยระบบดิจิทัล (ปีที่ 1): การคงอยู่ การเก็บรักษาอักขระวิธี มิติทางวัฒนธรรมในระบบภาษาและปฏิบัติการทางภาษา. รายงานการวิจัยเสนอต่อศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

Backhaus, P. (2006). Multilingualism in Tokyo: A look into the linguistic landscape. I*nternational journal of multilingualism*, 3(1), 52-66.

Backhaus, P. (2009). Rules and regulations in linguistic landscaping: A comparative perspective. In E. Shohamy & D. Gorter (Eds.), *Linguistic Landscape: Expanding the Scenery* (pp. 197-212). New York: Routledge.

Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power* (G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Chen, Y.-C. (2020). Whose voices? How media policy shapes minority language radio in Taiwan. *Global Media and Communication,* 16(1), 40-56. https://doi.org/10.1177/ 1742766519900308

Chinh, N. V. (2010). *Minority, Majority and Ethnicity: The Question of Ethnic Disintegration in Vietnam.* Paper presented at the International Conference on Coping with Disintegration: From the Perspectives of Local to Global, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand.

Chinh, N. V., (2010). Representations of Ethnic Minorities in Vietnamese Press. *Xưa và Nay* (Journal of the Past and Present), 3(6).

Chinh, N. V. (2015). *Rural Unrest and Collective Protests in Vietnam.* Paper presented at the International Conference on Culture, Society and History of Contemporary Vietnam Asia-Pacific Area Studies, Academia Sinica, 30th October 2014, Taiwan.

Chinh, N. V.. (2016). Ancestor Worship and Reconstruction of National Identity in Vietnam's Post-Socialist Era. *Regional Journal of Southeast Asian Studies,* 1(1), 143-163.

Choowonglert, A. (2012). *Negotiating Authenticity: Cultural Economy of the Ethnic Tourist Villages, Northwest Upland of Vietnam* (Ph.D.). Chiang Mai University, Chiang Mai.

Cunliffe, D., & Herring, S. C. (2005). Introduction to minority languages, multimedia and the web. *New Review of Hypermedia and Multimedia*, 11(2), 131-137.

Fishman, J. A. (2001). *Can threatened languages be saved?: Reversing language shift, revisited: A 21st century perspective* (Vol. 116): Multilingual Matters.

Grenoble, L. A., & Whaley, L. J. (1996). Endangered languages: Currentissues and future prospects. *International journal of the sociology of language,* 1996(118), 209-223.

Guyot, J. (2007). Minority language media & the public sphere. In M. Cormack & N. Hourigan (Eds.), *Minority Language Media: Concepts, Critiques and Case Studies* (pp. 34-51): Multilingual Matters Ltd.

Hobsbawm, E. (2003). Introduction: Inventing Traditions. In E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.), (10th ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Kloss, H. (1998). *The American Bilingual Tradition. Language in Education: Theory and Practice No. 88*. Washington, DC.: ERIC. https://eric.ed.gov/?id=ED423706

Kymlicka, W., & Patten, A. (2003). Language rights and political theory. *Annual Review of Applied Linguistics,* 23, 3-21.

May, S. (2012). *Language and minority rights: Ethnicity, nationalism and the politics of language* (Second ed.). New York: Routledge.

Myhill, J. (1999). Identity, territoriality and minority language survival. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 20(1), 34-50.

Mukdawijitra, Y. (2007). *Ethnicity and Multilingualism: the Case of Ethnic Tai in the Vietnamese State.* (PhD). University of Wisconsin-Madison,

Mukdawijitra, Y. (2011). Language Ideologies of Ethnic Orthography in Multilingual State: the Case of Ethnic Thái Orthographies in Vietnam. *Journal of the Southeast Asian Linguistics Society,* 4(2), 92-119. http://jseals.org/JSEALS-4-2.pdf

Mukdawijitra, Y. (2012). Contesting Imagined Communities: Politics of Script and Tai Cosmopolitanism in Upland Vietnam. *Cultural Dynamics,* 24(2-3), 207-225. https://doi.org/10.1177/0921374013482389

Nettle, D., & Romaine, S. (2000). *Vanishing voices: The extinction of the world's languages:* Oxford: Oxford University Press.

Ramallo, F. (2017). 19 Minority Languages in Media Communication. *Manual of Romance Languages in the Media,* 23, 453. https://doi.org/10.1515/9783110314755-020

Schmidt, U. (2008) Language loss and the ethnic identity of minorities. In. Flensburg: European Centre for Minority Issues (ECMI). https://www.ecmi.de/fileadmin/redakteure/publications/pdf/brief_18.pdf

Sikor, T. (2004). Conflicting Concepts: Contested Land Relations in North-western Vietnam. *Conservation and Society*, 2(1), 75-95. https://journals.lww.com/coas/fulltext/2004/02010/conflicting_concepts__contested_land_relations_in.4.aspx

Skutnabb-Kangas, T., & Phillipson, R. (2023). Introduction: Establishing Linguistic Human Rights. In T. Skutnabb-Kangas & R. Phillipson (Eds.), The Handbook of Linguistic Human Rights (pp. 1-21). Hoboken: John Wiley & Sons, Inc.

Skutnabb-Kangas, T., Phillipson, R., & Rannut, M. (1994). Introduction. In T. Skutnabb-Kangas, R. Phillipson, & M. Rannut (Eds.), Linguistic human rights: Overcoming linguistic Discrimination (pp. 1-24). New York: De Gruyter Mouton.

Spolsky, B. (2004). *Language policy*: Cambridge university press.

Thang, N. V. (2007). *Ambiguity of identity: The Mieu in Northern Vietnam.* Chiang Mai: Silkworm Books.

Voloshinov, V. N. (1993 [1930]). *Marxism and the Philosophy of Language* (L. Matejka & I. R. Titunik, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Woolard, K., & Schieffelin, B. B. (1994). Language Ideology. *Annual Review of Anthropology*, 23, 55-82.

Hóa, N. N (1998). Về Việc Dạy và Làm Sách "Tiếng Thaí" ở Thanh Hóa. In C. Trọng (Ed.), *Văn Hóa và Lịch Sử Người Thái ở Việt Nam (Culture and History of the Tai in Vietnam)* (pp. 86-95). Hà Nội: Nhà Xuất Bản Văn Hóa Dân Tốc.

Bộ giáo dục và đào tạo. (2006). Quyết định ban hành chương trình khung dạy tiếng dân tộc thiểu số (có chữ viết) cho cán bộ, công chức công tác ở vùng dân tộc thiểu số (Decision to promulgate a framework program for teaching ethnic minority languages (with writing) for officials and civil servants working in ethnic minority areas). Retrieved from https://thuvienphapluat.vn/van-ban/Bo-may-hanh-chinh/Quyet-dinh-03-2006-QD-BGD-DT-Chuong-trinh-khung-day-tieng-dan-toc-thieu-so-co-chu-viet-cho-CBCC-cong-tac-vung-dan-toc-thieu-so-9306.aspx

Bộ giáo dục và đào tạo. (2014). Thông tư ban hành chương trình tiếng thái cấp tiểu học (Circular promulgating Thai language program at primary school level). Retrieved from https://thuvienphapluat.vn/van-ban/Giao-duc/Thong-tu-46-2014-TT-BGDDT-Chuong-trinh-tieng-Thai-cap-tieu-hoc-261314.aspx

Hội đồng chính phủ. (1980). Quyết định số 53 - cp của hội đồng chính phủ ngày 22 tháng 2 năm 1980 về chủ trương đối với chữ viết của các dân tộc thiểu số (Decision No. 53 - CP of the Government Council dated February 22, 1980 on policies towards the writing of ethnic minorities). Retrieved

from https://thuvienphapluat.vn/van-ban/Giao-duc/Quyet-dinh-53-CP-chu-truong-chu-viet-cac-dan-toc-thieu-so-44140.aspx

Phòng tiếng đân tộc - Đài phát thanh - Truyền hình Thanh Hóa. (2012). Giu hon chu Tai co Thanh Hóa. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=jRSj9Tl3AbU

Thủ tướng chính phủ. (2004). Chỉ thị về việc đẩy mạnh đào tạo, bồi dưỡng tiếng dân tộc thiểu số đối với cán bộ, công chức công tác ở vùng dân tộc, miền núi (Directive on promoting training and fostering ethnic minority languages for officials and civil servants working in ethnic and mountainous areas). Retrieved from https://thuvienphapluat.vn/van-ban/Giao-duc/Chi-thi-38-2004-CT-TTg-day-manh-dao-tao-boi-duong-tieng-dan-toc-thieu-so-can-bo-cong-chuc-vung-dan-toc-mien-nui-52540.aspx

# เพศวิถีกับผู้หลุดพ้นในพุทธศาสนาเถรวาท
# Sexuality and the Liberated Ones in Theravāda Buddhism

สุมาลี มหณรงค์ชัย
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
Sumalee Mahanarongchai
Faculty of Liberal Arts, Thammasat University
Email: sumaleema2@gmail.com

ธนสิทธิ์ ฉัตรสุวรรณ
สถาบันพระไตรปิฎกศึกษา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
Thanasith Chatsuwan
Tipitaka Studies Institute, Mahachulalongkornrajvidyalaya University
Email: t-502@hotmail.com

วันรับบทความ: 16 มิถุนายน 2567 (Received June 16, 2024)
วันแก้ไขบทความ: 15 กรกฎาคม 2567 (Revised July 15, 2024)
วันตอบรับบทความ: 8 สิงหาคม 2567 (Accepted August 8, 2024)

## บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้ศึกษาเพศวิถีแบบที่เข้าได้กับวิถีการดำเนินชีวิตของอริยบุคคลสี่ประเภทในพุทธศาสนา ได้แก่ เพศวิถีแบบเอเซ็กชวล, โรแมนติก-เอเซ็กชวล และอโรแมนติก-เอเซ็กชวล ผลการศึกษาพบว่า อริยบุคคลสองระดับแรกคือโสดาบันและสกทาคามียังมีเพศวิถีเหมือนกับปุถุชน โดยเพศวิถีของพวกท่านที่พบในคัมภีร์พุทธคือรักร่วมหนึ่งเพศและรักต่างเพศ อนาคามีที่ยึดติดรูปละเอียด (หรือรูปฌานขั้นต่ำ) สามารถตีความได้ว่ามีเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลพร้อมกับโรแมนติก อนาคามีที่ยึดถืออรูปละเอียดสามารถตีความได้ว่ามีเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลพร้อมกับอโรแมนติก พระอรหันต์เป็นกลุ่มที่ไม่

สามารถกำหนดได้ว่ามีเพศวิถีแบบใดแบบหนึ่งเพราะรูปแบบทางจิตของพวกท่านมีลักษณะพิเศษและสนับสนุนการไม่มีเพศวิถี พระอรหันต์ไม่มีเพศวิถี แต่การไม่มีเพศวิถีก็ไม่ได้แปลว่าพระอรหันต์ไม่มีแรงดึงดูดต่อผู้อื่น พระอรหันต์สามารถมีแรงดึงดูดบางอย่างที่ไม่ได้มาจากแรงขับของเพศวิถี

**คำสำคัญ:** เพศวิถี, อริยบุคคล, อนาคามี, พระอรหันต์, เถรวาท

## Abstract

This research article studies the types of sexuality compatible with the lifestyle of liberated persons in Buddhism; asexual, romantic-asexual, and aromantic-asexual. The study reveals that the first two classes of liberated persons; the stream-enterer (Sotāpanna) and the once-returner (Sakadāgāmī), have sexuality like common people. Their sexuality found in Buddhist scriptures is monosexual as well as heterosexual. The non-returner (Anāgāmī) who still clings to some subtle form or fine-material existence can be interpreted as having sexuality. Their sexuality is asexual along with romantic type. The non-returner who clings to some formless existence can be interpreted as having sexuality. Their sexuality is asexual along with aromantic type. The fully liberated ones (Arhats) cannot be determined as having sexuality because their mind-pattern is peculiar and supports non-sexuality. The arhats do not have sexuality. But having no sexuality does not mean having no attraction toward others. The arhats can have some kinds of attraction that are not derived from the drive of sexuality.

**Keywords:** sexuality, liberated or noble persons, the non-returner, the fully liberated one, Theravāda

**ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา**

"เพศ" เป็นหนึ่งในเรื่องที่ผู้คนให้ความสนใจศึกษามาโดยตลอด ยิ่งสังคมเปิดกว้างและมีข้อมูลค้นพบใหม่มากขึ้น หัวข้อเกี่ยวกับเพศและความหลากหลายทางเพศก็แตกแขนงออกไปมากมาย เพศมีหลายนิยามและได้รับการจัดประเภทไว้หลายแบบ เพศในความหมายหลัก ๆ ซึ่งเกี่ยวข้องกับมนุษย์ทุกคนที่อยู่ในสังคมก็คือ เพศสรีระ (นัยคืออวัยวะเพศ – physical sex) เพศวิถี (นัยคืออารมณ์ความรู้สึกทางเพศที่หล่อหลอมรสนิยมทางเพศ – sexuality/sexual orientation) และเพศสภาพ (นัยคือบทบาทหน้าที่ทางเพศซึ่งสัมพันธ์กับวัฒนธรรมที่แต่ละบุคคลถูกหล่อหลอมมา – gender) ในฐานะสมาชิกของสังคมที่อยู่ภายใต้วัฒนธรรม ดูเหมือนเป็นไปไม่ได้ที่พวกเราจะแยกเพศโดยนัยเหล่านี้ออกจากชีวิต แม้ชาวโลกทั้งหลายเกิดมาแตกต่างกัน ทว่าแต่ละคนย่อมมีอวัยวะเพศ (หรือระบบสืบพันธุ์ตามวิวัฒนาการ) ในร่างกาย มีความรู้สึกทางเพศ มีรสนิยมทางเพศ มีพฤติกรรมทางเพศ รวมทั้งมีบทบาทหน้าที่ทางเพศอันถูกกำหนดมาตั้งแต่เกิด ซึ่งจะชอบหรือไม่ชอบก็เป็นอีกเรื่องหนึ่ง (นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ, 2563)

ในพุทธศาสนามีกลุ่มบุคคลประเภทหนึ่งที่เชื่อกันว่าได้พัฒนาจิตและปัญญาจนสำเร็จธรรมขั้นสูงสุด (เรียกว่า บรรลุอรหัตมรรค-อรหัตผล) เป็นผู้หลุดพ้นจากกิเลสและความทุกข์อย่างสิ้นเชิงแล้ว ถ้าเรานิยามผู้คนในสังคมที่ยังเกี่ยวข้องกับกามว่าเป็นชาวโลก บุคคลผู้หลุดพ้นแล้วเหล่านี้ไม่ถือว่าเป็นชาวโลกเพราะพ้นแล้วจากความอยากในกาม ชาวพุทธมองกลุ่มของผู้ที่หลุดพ้นแล้วรวมทั้งผู้เข้าสู่กระแสนิพพานว่าเป็นอริยบุคคลผู้อยู่เหนือโลก ถึงแม้เราจะเชื่อว่าบุคคลเหล่านี้อยู่เหนือโลกจริงดังว่า แต่พวกท่านก็ยังเป็นมนุษย์ที่อยู่ร่วมกันในชุมชนและอยู่ภายใต้วัฒนธรรมบางอย่าง เมื่อเป็นมนุษย์ก็ย่อมเกี่ยวข้องกับเพศในความหมายพื้นฐานที่สุดคือมีเพศสรีระ (หรือมีอวัยวะเพศ) ในร่างกายอย่างใดอย่างหนึ่ง และมีเพศสภาพที่ถูกกำหนดภายในชุมชนของพวกท่าน ไม่ว่าจะเป็นภิกษุ ภิกษุณี สามเณร สามเณรี อุบาสก หรืออุบาสิกา

นักบวชเหล่านี้ปลีกตัวจากวิถีของชาวบ้านไปอยู่ในชุมชนของสงฆ์ แต่ก็มีข้อวินัยอันเป็นพุทธบัญญัติให้ภิกษุ-ภิกษุณีอยู่แยกกัน การแยกกันอยู่คนละพื้นที่ก็เพื่อป้องกันคำครหาของสังคมชาวบ้านที่มองการอยู่ร่วมกันของเพศชายและเพศหญิงเป็นเรื่องไม่เหมาะสม แม้ภายในกลุ่มของผู้บรรลุอรหัตผลแล้วก็มีการจัดแบ่งเพศสภาพตามบทบาทและหน้าที่ออกเป็นพระอรหันตเถระและพระอรหันตเถรีชัดเจน ดังนั้น เพศสรีระกับเพศสภาพจึงยังอยู่กับบุคคลผู้หลุดพ้นแล้วในทางพุทธศาสนาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ซึ่งแม้พวกท่านจะบรรลุอรหัตผลพ้นจากความเป็นเพศชาย/หญิง แต่ก็ยังดำเนินชีวิตในรูปของบุรุษและสตรีในระดับสมมติอยู่ (อง.เอกก.อ. (ไทย) 1/170/109) กล่าวอีกนัยก็คือบุคคลผู้หลุดพ้นแล้วในพุทธศาสนายังมีเพศสรีระและเพศสภาพ เพศสรีระ กับเพศสภาพจึงไม่ใช่ตัวแปรที่ทำให้อริยบุคคลในพุทธศาสนาแตกต่างจากชาวบ้านทั่วไป

จุดที่น่าสนใจคือเพศวิถีกับรสนิยมทางเพศ ซึ่งชาวพุทธมักมองเรื่องของเพศทับซ้อนอยู่กับเรื่องของกาม ผู้เชี่ยวชาญบาลีศึกษาบางคน เช่น สมคิด แสงจันทร์ (2566) มองว่าคำศัพท์บาลีที่บ่งชี้ถึงเพศวิถีได้ใกล้เคียงที่สุดคือ “เมถุนธรรม” (หรือการมีเพศสัมพันธ์) ซึ่งเชื่อกันว่าอริยบุคคลระดับอนาคามีและพระอรหันต์เป็นผู้ที่ปลอดจากกามแล้วอย่างสิ้นเชิง (อภิ.ปุ. (ไทย) 36/43-44/156) เมื่อกามตัณหาสิ้นสุดก็ดูเหมือนจบเรื่องเพศซึ่งไม่ใช่การออกจากเพศสรีระหรือเพศสภาพดังกล่าวข้างต้น ถึงบุคคลจะบรรลุเป็นพระอรหันต์สิ้นกิเลสแล้ว แต่เพศสรีระหรือเพศสภาพของความเป็นชาย/หญิงก็ยังคงอยู่ไม่ได้หมดสิ้นไปตามกิเลส ดังนั้น การดูแลเพศสรีระ (ที่เรียกว่าการบริหารธาตุ-ขันธ์) และทำหน้าที่ตามเพศสภาพก็ยังคงเป็นเรื่องจำเป็นสำหรับพระอรหันต์ทั้งที่เป็นผู้ชายและผู้หญิง ตัวแปรที่บ่งชี้ความแตกต่างระหว่างผู้หยั่งสู่ความพ้นทุกข์แล้วกับชาวบ้านทั่วไปคือความยึดติดอยู่กับอารมณ์ทางเพศซึ่งเป็นเรื่องของเพศวิถีของชาวโลก เพศวิถีจึงดูเหมือนเป็นสิ่งที่แสดงความแตกต่างระหว่างชาวโลกกับผู้ที่หลุดพ้นแล้ว

ประเด็นสำคัญที่บทความนี้ต้องการแสวงหาคำตอบในทางวิชาการ ก็คือ ผู้หลุดพ้นแล้วในพุทธศาสนามีเพศวิถีหรือไม่และอย่างไร ในโลกนี้จะมีมนุษย์ที่มีเพศสรีระกับเพศสภาพบางอย่าง แต่ไม่มีเพศวิถีได้หรือไม่ เพศวิถีบางแบบ เช่นเอเซ็กชวล (asexual) หรืออโรแมนติก (aromantic) สะท้อนรสนิยมทางเพศแบบไม่สนใจหรือไม่มีแรงดึงดูดทางเพศต่อผู้อื่น เพศวิถีสองชุดนี้เป็นเพศวิถีของบุคคลผู้หลุดพ้นแล้วในทางพุทธหรือไม่ อีกทั้งเราควรเข้าใจและนิยามเพศวิถีของผู้หลุดพ้นในทางพุทธอย่างไร ฯลฯ คำถามเหล่านี้นำไปสู่วัตถุประสงค์ของบทความวิจัยดังนี้

1. ศึกษาข้อโต้แย้งของเพศวิถีกับการบรรลุธรรมในพุทธศาสนา
2. ศึกษาลักษณะ ประเภท ระดับ และตัวอย่างของบุคคลผู้หลุดพ้นในพุทธศาสนา
3. วิเคราะห์ประเภทของเพศวิถีที่เข้าได้กับลักษณะการใช้ชีวิตของผู้หลุดพ้นในพุทธศาสนา

บทความชิ้นนี้เป็นงานวิจัยเอกสาร (documentary research) โดยมีขอบเขตการศึกษาอยู่ที่เรื่องของเพศวิถีตามนิยามตะวันตกเชื่อมโยงกับอริยบุคคลสี่จำพวกในพุทธศาสนาเถรวาท นั่นคือ โสดาบัน สกทาคามี อนาคามี และพระอรหันต์ วิธีการศึกษาคือทำความชัดเจนกลุ่มคำและแนวคิดที่เกี่ยวข้อง (conceptual clarification) รวมทั้งวิเคราะห์เนื้อหาจากแหล่งข้อมูลสำคัญ (textual analysis) ตามแนวทางของวิชาปรัชญาในสายมนุษยศาสตร์ โดยเริ่มต้นทำความชัดเจนต่อแนวคิดที่เกี่ยวข้องกับเพศวิถีประเภทที่เข้าได้กับวิถีชีวิตของผู้หลุดพ้นแล้วในพุทธศาสนา ได้แก่ เพศวิถีแบบเอเซ็กชวลและอโรแมนติก

จากนั้นจะได้นำเสนอข้อโต้แย้งและเหตุผล (argumentation) เกี่ยวกับเพศวิถีและการบรรลุธรรมในพุทธศาสนา วิเคราะห์ลักษณะและพฤติกรรมของบุคคลที่ชาวพุทธมองว่าหลุดพ้นแล้วในคัมภีร์สำคัญ ได้แก่ พระไตรปิฎก

เถรวาทฉบับภาษาบาลีและภาษาไทย อรรถกถา ฎีกา ตลอดจนมติของครูบาอาจารย์ชาวพุทธเถรวาทที่ได้รับการยอมรับนับถือในประเทศไทย เพื่อตรวจสอบว่าข้อโต้แย้งที่มีผู้เสนอเกี่ยวกับประเด็นข้างต้นมีความสมเหตุสมผลหรือไม่และอย่างไร ซึ่งงานวิจัยชิ้นนี้มีขอบเขตการศึกษาที่การตอบโจทย์คำถามวิจัยอันเกี่ยวข้องกับเพศวิถีสองแบบ (เอเซ็กชวลและอโรแมนติก) ที่ดูเหมือนเข้าได้กับรูปแบบการดำเนินชีวิตของอริยบุคคลประเภทอนาคามีและพระอรหันต์เท่านั้น

กล่าวในภาพรวม แม้บทความวิจัยชิ้นนี้จะเป็นการศึกษาวิเคราะห์เพศวิถีกับผู้หลุดพ้นแล้วในพุทธศาสนาเถรวาทตามแนวทางของวิชาปรัชญาในสายมนุษยศาสตร์ แต่ก็มีคุณค่าทางมานุษยวิทยาในแง่ที่ว่า บทความวิจัยนี้ได้ให้องค์ความรู้ระดับลึกที่รองรับความเข้าใจเรื่องเพศวิถีของอริยบุคคลชั้นต้น ไปจนถึงผู้หลุดพ้นอย่างสิ้นเชิงแล้วในศาสนาพุทธ องค์ความรู้ระดับลึกนี้มีคำอธิบายพระอภิธรรมเป็นฐานศึกษา ซึ่งแม้บทความนี้จะไม่ได้ศึกษาลึกลงไปถึงขณะจิตของอนาคามีและพระอรหันต์ แต่ข้อมูลที่ค้นคว้าไว้ก็เพียงพอจะทำให้เกิดความรู้แบบเทียบเคียงกับตะวันตกได้ นักวิจัยสายสังคมศาสตร์ (รวมทั้งสาขาวิชาด้านมานุษยวิทยา) สามารถนำความรู้นี้ไปต่อยอดการสังเกตการณ์และการมีส่วนร่วมภาคสนาม หากนักวิจัยท่านนั้นต้องการศึกษาเพศวิถีของภิกษุพุทธบางกลุ่ม (หรือบุคคลในสังคมปัจจุบัน) ที่เชื่อว่าหลุดพ้นแล้วในทางพุทธศาสนา

## ผลการศึกษาและการอภิปรายผล

บทความนี้กำหนดข้อสมมติฐานไว้ว่า บุคคลที่ได้ชื่อว่าเป็นผู้หลุดพ้นแล้วอย่างสิ้นเชิงในพุทธศาสนา ซึ่งได้แก่กลุ่มของพระอรหันต์ไม่ว่าจะเป็นระดับพระพุทธเจ้าหรือพระสาวก ทั้งหมดล้วนอยู่ได้โดยปราศจากเพศวิถี ทว่าบุคคลผู้เข้าสู่กระแสนิพพานแต่ยังไม่หลุดพ้นอย่างสิ้นเชิง ซึ่งได้แก่กลุ่มของโสดาบัน สกทาคามี และอนาคามีนั้น พวกท่านยังมีเพศวิถีบางอย่างอยู่ สมมติฐานนี้

จะได้รับการพิสูจน์สนับสนุน (หรือหักล้าง) ผ่านหัวข้อสำหรับการวิเคราะห์แนวคิดตามลำดับและต่อเนื่องดังนี้ (1) ความสำคัญและประเภทของเพศวิถีที่เข้าได้กับการใช้ชีวิตแบบนักบวชในพุทธศาสนา (2) ข้อโต้แย้งเกี่ยวกับเพศวิถีกับระดับของบุคคลผู้หลุดพ้นในพุทธศาสนาเถรวาท (3) เพศวิถีเชิงปฏิเสธกับวิถีการดำเนินชีวิตของอนาคามีและพระอรหันต์

(1) ความสำคัญและประเภทของเพศวิถีที่เข้าได้กับการใช้ชีวิตแบบนักบวชในพุทธศาสนา

“เพศวิถี” (sexuality) เป็นคำศัพท์ของโลกปัจจุบันที่มีความหมายกว้าง สามารถแตกกระจายเหมือนสเปกตรัมของสีออกเป็นกลุ่มต่าง ๆ ได้อย่างไม่จำกัด แม้กลุ่มต่าง ๆ ที่แยกออกไปเป็นประเภทมีชื่อเรียกแล้วก็ยังไหลเลื่อนและซ้อนทับกันเพื่อสร้างประเภทย่อยของเพศวิถี (อุปมาเหมือนเฉดสีใหม่) ได้อยู่ตลอดเวลา เพศวิถีจึงมีความหลากหลายเหมือนจิตใจมนุษย์ที่ประกอบด้วยอารมณ์ทับซ้อนกันอยู่มากมาย เพียงแต่อารมณ์ความรู้สึกจะเกี่ยวข้องกับเพศและรสนิยมทางเพศของแต่ละบุคคลเป็นสำคัญ เพศวิถีคือตัวกำหนดว่ามนุษย์แต่ละคนจะมีความรู้สึกดึงดูด (attraction) ทางเพศต่อผู้อื่นที่มีลักษณะทางเพศอย่างไร และการดึงดูดทางเพศของแต่ละคนเป็นแบบใด ซึ่งการดึงดูดทางเพศดังกล่าวนี้ไม่จำเป็นต้องนำไปสู่การมีเพศสัมพันธ์กันเสมอไป เพศวิถีบางรูปแบบไม่เกี่ยวข้องกับความต้องการร่วมเพศหรือเล่นสวาททางร่างกาย แต่เป็นเพียงอารมณ์รักภายในใจที่ต้องการผูกพันตนเองไว้กับใครบางคน

รูปแบบ (หรือหมวด) สำคัญของเพศวิถีมีสองอย่าง ได้แก่

1. เพศวิถีในฐานะเป็นแรงดึงดูดทางเพศแบบที่เกี่ยวข้อง (หรือไม่เกี่ยวข้อง) กับการร่วมเพศทางกาย (sexual attraction or asexuality)

2. เพศวิถีในฐานะเป็นแรงดึงดูดทางเพศแบบที่เกี่ยวข้อง (หรือไม่เกี่ยวข้อง) กับความรัก ความอาทร ความผูกพัน หรือเสน่หาทางใจ (romantic attraction or aromantic non-attraction)

แผนภาพแสดงรูปแบบของเพศวิถี

| รูปแบบของเพศวิถี (โดยภาพกว้าง) | | |
|---|---|---|
| | เชิงยืนยัน | เชิงปฏิเสธ |
| เกี่ยวข้องกับกิจกรรมทางร่างกาย (ความใคร่) | เซ็กชวล | เอเซ็กชวล |
| เกี่ยวข้องกับอารมณ์ความรู้สึกทางใจ (ความผูกพัน) | โรแมนติก | อโรแมนติก |

เพศวิถีทั้งสองรูปแบบใหญ่ตามที่แสดงในแผนภาพข้างต้นนี้อาจเกิดร่วมกันต่อเนื่องกันในบุคคลหนึ่ง หรือเกิดต่างกรรมต่างวาระในบุคคลนั้น และสามารถเปลี่ยนกลับไปมาได้ เพศวิถีเป็นแรงดึงดูดทางเพศที่บางเวลาเกิดขึ้นในแง่บวก (หรือเชิงยืนยัน) แง่ลบ (หรือเชิงปฏิเสธ) หรืออยู่ตรงกลางแบบไม่ยืนยันหรือไม่ปฏิเสธก็ได้ ในความเป็นจริงเพศวิถีของปุถุชนจะเป็นแบบผสมผสานความรู้สึก (ambivalent) ที่บอกไม่ได้ว่าเป็นบวกหรือลบจริง ๆ (Harris, 2013) คนที่ไม่ชอบมีเพศสัมพันธ์หรือไม่มีกามารมณ์ก็ไม่ได้แปลว่าเขาไม่มีเพศวิถี การไม่มีความต้องการเกี่ยวข้องกับการร่วมเพศทางกาย (asexual) หรือการไม่มีความสนใจที่จะผูกพันทางใจกับผู้ใด (aromantic) นั่นก็ถูกจัดเป็นเพศวิถีบางแบบ ส่วนคนที่ไม่แน่ใจว่าตนเองมีความดึงดูดทางเพศแบบใดและต่อใคร (questionable) หรือพวกต่อต้านไม่ยอมให้ตนเองอยู่ภายใต้นิยามของเพศวิถีแบบใด (queered) เหล่านี้ก็ถูกจัดเป็นเพศวิถีบางแบบเช่นกัน

แม้จะมีการจัดประเภทแยกย่อยเพศวิถีนับได้หลายสิบแบบในปัจจุบัน แต่เพศวิถีชุดหลักก็ยังแสดงถึงรสนิยมแบบรักร่วมหนึ่งเพศ รักร่วมสองเพศ รักร่วมหลายเพศ รักและต้องการมีเพศสัมพันธ์กับตัวเอง ไม่ยืนยันเพศวิถี ฯลฯ รสนิยมทางเพศแบบต่าง ๆ ดังกล่าวนี้และอีกมากมายมักได้รับการอธิบายโดยดูว่าเป็นเพศวิถีในรูปแบบที่เชื่อมโยงการร่วมเพศทางกาย

(sexual) หรือเชื่อมโยงกับความรู้สึกทางใจ (romantic) ในบรรดาเพศวิถีทั้งหลาย มีบางประเภทที่คำอธิบายเข้ากับรูปแบบการดำเนินชีวิตของนักบวชได้อย่างลงตัว โดยชื่อทั้งหมดจะอยู่ในกลุ่มของเพศวิถีเชิงปฏิเสธ ดังนี้

- Aromantic (อโรแมนติก) เป็นเพศวิถีกลุ่มใหญ่ประเภทหนึ่งที่เกิดกับบุคคลผู้ไม่รู้สึกถึงแรงดึงดูดทางเพศแบบรัก อาทร ใส่ใจ หรือเสน่หาต่อผู้ใด โดยพวกเขาอาจต้องการมีความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลเพียงแค่ในระดับมิตรภาพ บางคนรู้สึกว่าตนเองไม่สนใจและไม่รักใคร แต่กลับสามารถมีเพศสัมพันธ์ได้บ่อยครั้ง โดยปราศจากความรัก เพศวิถีแบบอโรแมนติกจึงสามารถเกิดขึ้นร่วมกับแรงดึงดูดทางเพศแบบเซ็กชวลบางอย่างได้

ภายในกลุ่มของเพศวิถีที่แสดงความรักทางใจเท่านั้นก็ยังมีแบบที่อยู่ก้ำกึ่งระหว่างโรแมนติกกับอโรแมนติก ซึ่งบางทีทำให้ระบุได้ยากว่าเป็นโรแมนติกหรืออโรแมนติก กล่าวคือ

1. Gray-romantic (เกรย์-โรแมนติก) เป็นเพศวิถีของบุคคลผู้มีแรงดึงดูดทางเพศต่อคนอื่นในระดับเบาบางและไม่ได้พัฒนาไปเป็นความต้องการมีเพศสัมพันธ์ โดยมากจะเป็นความรู้สึใส่ใจอาทรใครบางคนมากเป็นพิเศษ เพศวิถีแบบเกรย์-โรแมนติกมักต้องการให้พื้นที่ทางเพศของตนเองอยู่ในขอบเขตความต้องการทางเพศที่จำกัดและปราศจากการนิยาม
2. Demi-romantic (เดมิ-โรแมนติก) เป็นเพศวิถีของบุคคลที่ไม่ต้องการผูกพันทางใจต่อผู้ใดหรือสิ่งใดจนกว่าจะมีข้อผูกมัดทางอารมณ์ที่หนักแน่นมั่นคงเพียงพอต่อผู้นั้นหรือสิ่งนั้นเสียก่อน

ต่อมาคือเพศวิถีแบบเอเซ็กชวล ซึ่งถือว่าเป็นเพศวิถีกลุ่มใหญ่ที่กระจายเฉดสีได้มากกว่ากลุ่มอโรแมนติกเสียอีก

- Asexual (เอเซ็กชวล) เป็นเพศวิถีกลุ่มใหญ่อีกประเภทหนึ่งที่เกิดกับบุคคลผู้ไม่สนใจหรือไม่ต้องการมีเพศกิจทางร่างกายกับผู้ใด บุคคลที่มีเพศวิถีลักษณะนี้ไม่ชอบการร่วมเพศ หรือไม่ชอบแสดงออกถึงพฤติกรรมทางเพศของตนเอง โดยเขาอาจจะเคยมีประสบการณ์ร่วมเพศมาก่อนหรือไม่เคยมีก็ได้ บุคคลที่มีเพศวิถีแบบนี้แม้ไม่สนใจเพศกิจทางกาย แต่อาจต้องการผูกพันทางใจกับบุคคลอื่น พวกเขาจึงมีเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลไปพร้อมกับโรแมนติกได้ กล่าวอีกนัยก็คือ คนที่มีเพศวิถีหรือรสนิยมทางเพศแบบเอเซ็กชวลไม่จำเป็นต้องทิ้งความโรแมนติกเสมอไป ตัวอย่างของบุคคลที่ขอผูกพันทางใจกับใครบางคนแบบไม่ร่วมเพศกันมีให้เห็นมากมายในสังคม (Barrell, 2023 ; The Center, 2024)

เพศวิถีแบบเอเซ็กชวลยังแบ่งกลุ่มออกไปได้อีกหลายประเภทย่อย ทำให้คำนี้เป็นเหมือนร่มหรือสเปกตรัมสีที่มีเฉดสวยงามภายในกลุ่มของตัวเอง โดยเราสามารถจัดประเภทย่อยของเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลต่อไปได้ดังนี้

1. เอเซ็กชวลแบบต่อต้าน (หรือเป็นปฏิปักษ์ต่อ) การร่วมเพศรวมทั้งการแสดงออกซึ่งพฤติกรรมทางเพศ (Sex-averse asexual)
2. เอเซ็กชวลแบบรังเกียจเดียดฉันท์ (หรือถอยห่างจาก) การร่วมเพศรวมทั้งการแสดงออกซึ่งพฤติกรรมทางเพศ (Sex-repulsed asexual)
3. เอเซ็กชวลแบบที่มองการร่วมเพศ รวมทั้งพฤติกรรมทางเพศว่าไร้คุณค่า ไม่มีความสำคัญ หรือไม่มีอะไรน่าสนใจ (Sex-indifferent asexual)
4. เอเซ็กชวลแบบที่ไม่ได้รู้สึกด้านลบต่อกิจกรรมเพศทางร่างกาย เพียงแต่ไม่โหยหาหรือไม่ชอบมีกิจกรรมเหล่านี้ (Sex-favorable asexual)
5. เอเซ็กชวลแบบที่บุคคลมีความสนใจทางเพศ แต่ไม่เคยมีประสบการณ์ดึงดูดทางเพศต่อผู้ใด (Cupiosexual)

6. เอเซ็กชวลแบบที่บุคคลไม่ชอบมีเพศสัมพันธ์กับผู้อื่น เมื่อเกิดความรู้สึกทางเพศจะใช้วิธีช่วยเหลือตัวเอง หรือกระตุ้นตัวเอง (Libidoist asexual)
7. เพศวิถีแบบที่บุคคลตั้งใจสร้างความคลุมเครือ และไม่ต้องการระบุอัตลักษณ์ทางเพศสภาพของตนเองไปในทางเซ็กชวลหรือเอเซ็กชวล (neither sexual nor asexual) โดยอาจเป็นผู้ที่มีความดึงดูดทางเพศสรีระเพียงเล็กน้อย (Gray-sexual)
8. เพศวิถีแบบที่บุคคลวางตัวเองอยู่กึ่งกลางระหว่างเซ็กชวลกับเอเซ็กชวล (between sexual and asexual) มักเป็นผู้ที่ต้องการสร้างข้อผูกพันทางอารมณ์ให้เข้มแข็งก่อนจะมีความสัมพันธ์ทางเพศกับผู้ใด (Demi-sexual)

ในบรรดาประเภทย่อยของเอเซ็กชวลและอโรแมนติกบางประเภท (ซึ่งในอนาคตอาจมีประเภทย่อยเพิ่มเติมเข้ามาได้อีกเรื่อย ๆ) เช่น เอเซ็กชวลแบบต่อต้าน เอเซ็กชวลแบบรังเกียจ หรือเอเซ็กชวลแบบไม่สนใจ ดูเหมือนเข้าได้กับวิถีการดำเนินชีวิตของสมณะกลุ่มต่าง ๆ รวมทั้งภิกษุตั้งแต่ครั้งพุทธกาล หากเรามองว่าการดึงดูดทางเพศแบบเซ็กชวลเป็นเรื่องของเมถุนธรรม (การร่วมเพศ) ที่มีความอยากในกามเป็นสาเหตุ ส่วนเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลคือการปฏิเสธเมถุนธรรม กลุ่มย่อยของเอเซ็กชวลแบบต่อต้าน รังเกียจ ถอยห่าง หรือไม่สนใจเพศสัมพันธ์ ก็จะเป็นเพศวิถีแบบที่เป็นปฏิปักษ์ต่อกาม เมื่อมองแบบนี้ก็ดูเหมือนว่าเอเซ็กชวลจะเป็นเพศวิถีของบุคคลผู้หลุดพ้นแล้วในพุทธศาสนาได้

ด้วยเหตุนี้จึงไม่ใช่เรื่องแปลกเมื่อมีนักวิชาการรุ่นใหม่ตั้งข้อสังเกตว่าพระพุทธเจ้าตลอดจนภิกษุสาวกที่บรรลุอรหัตผลแล้ว (เช่น พระอานนท์และพระมหากัสสปะ ซึ่งเป็นผู้มีบทบาทสำคัญยิ่งในทางเถรวาท) มีเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลตั้งแต่ยังไม่บรรลุธรรม ประเด็นน่าสนใจที่ถูกตั้งเป็นคำถามทิ้งไว้ในทางวิชาการก็คือ พระพุทธเจ้าเป็นพวก aromantic asexual หรือไม่

(ธีร์ วงศ์นที, 2562) คำถามนี้มีความน่าสนใจมาก และบทความนี้พยายามจะตอบโจทย์ข้อนี้

(2) ข้อโต้แย้งเกี่ยวกับเพศวิถีกับระดับของบุคคลผู้หลุดพ้นในพุทธศาสนาเถรวาท

เหตุผลที่นำไปสู่ความเชื่อว่าผู้หลุดพ้นแล้วอย่างสิ้นเชิง (ได้แก่ พระอรหันต์ทั้งระดับสัมมาสัมพุทธเจ้าและพระสาวกทั้งหลาย) มีเพศวิถีแบบอโรแมนติกหรือเอเซ็กชวลก็คือ พวกท่านไม่สนใจสัมพันธ์ทางเพศกับผู้ใด ไม่มีทั้งความสนใจเรื่องเพศในทางกายภาพ และไม่มีความรักอาทรต่อผู้ใดในทางจิตเป็นพิเศษ โดยเพศวิถีเช่นนี้เกิดขึ้นกับบุคคลเหล่านี้ตั้งแต่ก่อนบวช จึงเป็นไปได้ที่บุคคลเหล่านี้ไม่มีอารมณ์ทางเพศ แต่การไม่มีอารมณ์ทางเพศของพวกท่านถือเป็นความหลากหลายทางเพศแบบหนึ่ง ซึ่งกล่าวให้ตรงก็คือ พวกท่านอาจมีเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลและอโรแมนติกมาตั้งแต่วัยเยาว์นั่นเอง

เหตุผลต่อมาที่นำไปสู่ความเชื่อว่าบุคคลผู้หลุดพ้นแล้วอย่างสิ้นเชิงในพุทธศาสนามีเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลหรืออโรแมนติกก็คือ บุคคลเหล่านี้มักปฏิบัติขัดเกลาจิตของตนเองจนได้ฌาน (ความสามารถพิเศษทางจิต) ตั้งแต่อายุน้อย ซึ่งทำให้เกิดความประณีตทางจิตที่ทำให้เป็นสุขยิ่งกว่าการได้เสพกาม กล่าวอีกนัยก็คือ ความสุขจากฌานเหนือกว่าและเป็นปฏิปักษ์ต่อความเพลิดเพลินทางกาม ทำให้พวกท่านเหล่านี้ไม่สนใจที่จะดึงดูดทางเพศ (ไม่ว่าจะเป็นแบบเซ็กชวลหรือโรแมนติก) ต่อผู้ใด แต่พอใจที่จะประคองจิตอยู่ในฌานมากกว่า (สำ.ม. (ไทย) 19/987/469-470) เหตุผลเหล่านี้นำไปสู่บทสรุปที่ทำให้นักวิชาการหลายคนเชื่อว่า พระอรหันต์ทั้งหลายมีเพศวิถี แต่เพศวิถีของพวกท่านเป็นแบบเอเซ็กชวล หรือไม่ก็เป็นแบบอโรแมนติก เกี่ยวข้องกับอารมณ์ความรู้สึกภายใน หรือเป็นคุณสมบัติติดตัวของบุคคลเหล่านี้ตั้งแต่ยังไม่ออกบวชเป็นภิกษุ

อย่างไรก็ตาม ชาวพุทธจำนวนมากไม่ชอบใจบทสรุปข้างต้น เพราะเชื่อว่าพระอรหันต์คือผู้ที่หลุดพ้นจากอารมณ์ความรู้สึกทางเพศแล้วอย่าง

เด็ดขาด จึงเป็นไปไม่ได้ที่พวกท่านจะยังมีเพศวิถีแบบชาวโลกอยู่ หากเพศวิถีเป็นเรื่องของอารมณ์ ความรู้สึก หรือแรงดึงดูดทางเพศระหว่างบุคคล บุคคลผู้หลุดพ้นจากกามและพันธนาการอย่างสิ้นเชิงแล้วย่อมไม่มีแรงดึงดูดแบบนี้ เราอาจระบุว่าเจ้าชายสิทธัตถะหรือเจ้าชายอานนท์มีเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลตั้งแต่ปฐมวัย แต่เราไม่สามารถกล่าวว่าพระโคดมพุทธเจ้าหรือพระอานนทเถระมีเพศวิถี ตรงนี้ทำให้ข้อโต้แย้งเรื่องนี้นำไปสู่คำถามสำคัญว่า ตกลงแล้วผู้หลุดพ้นในพุทธศาสนามีเพศวิถีได้หรือไม่ และถ้าเราตีความว่าท่านเหล่านี้ไม่มีเพศวิถีในทุกรูปแบบและประเภท นั่นหมายความว่าพวกท่านไม่มีอารมณ์ ความรู้สึกเยื่อใย อาทร หรือแรงดึงดูดต่อมนุษย์คนอื่นอย่างสิ้นเชิงหรือไม่ มนุษย์ที่ไม่มีเพศวิถีจะใช้ชีวิตอยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลอย่างไร และการไม่มีเพศวิถีของพวกท่านจัดว่าเป็นเพศวิถีอีกแบบหนึ่งด้วยหรือไม่

อย่างไรก็ตาม เวลากล่าวถึงบุคคลผู้หลุดพ้นในทางพุทธศาสนา เราพึงทำความชัดเจนก่อนว่ากำลังหมายถึงผู้หลุดพ้นกลุ่มใด เนื่องจากพุทธศาสนาได้จัดลำดับบุคคลที่หลุดออกจากวิถีของชาวโลกเข้าสู่กระแสนิพพานแล้วออกเป็นสองกลุ่มใหญ่ รวมเรียกว่า “อริยบุคคล” อริยบุคคล (หรือบุคคลผู้ประเสริฐ) ที่เข้าสู่เส้นทางของความหลุดพ้นจากกองทุกข์ได้แล้วมีอยู่สองกลุ่ม กลุ่มแรกเรียกว่า “เสขบุคคล” หมายถึงบุคคลที่แม้หยั่งสู่เส้นทางแห่งความพ้นทุกข์แล้วแต่ยังต้องศึกษาธรรมและฝึกฝนตัวเองต่อไป ประกอบด้วยโสดาบัน สกทาคามี และอนาคามี กลุ่มที่สองเรียกว่า “อเสขบุคคล” หมายถึงบุคคลที่หยั่งถึงนิพพานแล้ว เป็นผู้ควรแก่การบูชา และจบกิจที่ต้องศึกษาแล้ว ประกอบด้วยพระอรหันต์เท่านั้น

หลักเกณฑ์ที่ใช้แยกอริยบุคคลแต่ละประเภทออกจากกันคือ “สังโยชน์” (อง.ทสก. (ไทย) 24/13/21) สังโยชน์เป็นกิเลสที่ผูกจิตของบุคคลไว้ในภพชาติและการเกิด มีอยู่สิบประการ ซึ่งอธิบายโดยย่อให้สัมพันธ์กับอริยบุคคลแต่ละประเภทได้ดังนี้

1. โสดาบัน – ผู้เข้าสู่กระแสนิพพานแล้ว สามารถละสังโยชน์เบื้องต่ำสามประการได้แก่ สักกายทิฐิ (ความเห็นว่าเป็นตัวตนบุคคล) วิจิกิจฉา (ความลังเลสงสัยในพระรัตนตรัย) และสีลัพพตปรามาส (การยึดถือข้อปฏิบัติ กฎเกณฑ์ ประเพณี ตลอดจนพิธีกรรมต่าง ๆ ในทางโลก) (อภิ.ปุ. (ไทย) 36/41/156)
2. สกทาคามี – ผู้จะเกิดอีกเพียงหนึ่งครั้ง นัยหมายถึงเข้าสู่กระแสนิพพานมากขึ้นจนละการเกิดทางโลกได้เกือบหมด สกทาคามีสามารถละสังโยชน์เบื้องต่ำสามประการได้เช่นเดียวกันโสดาบัน และสามารถทำให้สังโยชน์เบื้องต่ำอีกสองประการเบาบางลงด้วย ได้แก่ กามราคะ (ความเพลิดเพลินในกาม) และปฏิฆะ (ความหงุดหงิดขัดเคืองใจ) (อภิ.ปุ. (ไทย) 36/42/156)
3. อนาคามี – ผู้ไม่ต้องเกิดในโลกอีก นัยหมายถึงเข้าสู่กระแสนิพพานมากพอที่จะไม่ต้องเวียนว่ายตายเกิดในกามภพอีกแล้ว แต่จะไปเกิดในพรหมโลกและบรรลุนิพพานที่นั่น เราอาจกล่าวในภาษาธรรมได้ว่า อนาคามีเป็นผู้ที่ฝึกฝนจิตจนสามารถเปลี่ยนถ่ายจิตแบบปุถุชนเป็นจิตแบบรูปพรหมได้สำเร็จ และจะหลุดพ้นจากกองทุกข์ด้วยสภาพจิตใจแบบรูปพรหม ไม่ใช่สภาพจิตใจแบบชาวโลก พวกท่านสามารถละสังโยชน์เบื้องต่ำทั้งห้าประการได้อย่างเด็ดขาด กล่าวคือ อนาคามีบุคคลสามารถละทิ้งกิเลสจำพวกสักกายทิฐิ วิจิกิจฉา สีลัพพตปรามาส กามราคะ และปฏิฆะได้ทั้งหมด (อภิ.ปุ. (ไทย) 36/43/156)
4. พระอรหันต์ – ผู้ควรแก่การบูชา หมายถึงบุคคลผู้บรรลุนิพพานแล้วอยู่พ้นจากกองทุกข์ สิ้นสุดภพชาติ ตัดขาดสังสารวัฏ และหยุดการเวียนว่ายตายเกิดได้แล้ว พระอรหันต์สามารถละสังโยชน์เบื้องต่ำห้าประการได้เช่นเดียวกับอนาคามี และสามารถละสังโยชน์เบื้องสูงอีกห้าประการ คือรูปราคะ (ความยึดติดในรูปละเอียด)

> อรูปราคะ (ความยึดติดในอรูป) มานะ (การเปรียบเทียบเพื่อหล่อหลอมตัวตน) อุทธัจจะ (ความฟุ้งซ่าน) และอวิชชา (ความไม่รู้ธรรมชาติหรือความหลงผิด) ได้อย่างเด็ดขาด (อภิ.ปุ. (ไทย) 36/44/156)

เมื่อกล่าวตามสังโยชน์ 10 ประการข้างต้น ในบรรดาสี่ประเภทของบุคคลผู้เข้าสู่เส้นทางแห่งความหลุดพ้นตามความเชื่อของชาวพุทธเถรวาท โสดาบันกับสกทาคามียังมีกามราคะแต่เบาบางกว่าชาวโลก จึงเป็นผู้ครองเรือนที่เสพกามได้ สามารถแต่งงานมีครอบครัวและใช้ชีวิตแบบชาวโลก ตัวอย่างของบุคคลในสมัยพุทธกาลที่บรรลุโสดาบันและเป็นผู้ครองเรือนมีอยู่เป็นจำนวนมาก อาทิ นางวิสาขามหาอุบาสิกา ซึ่งได้บรรลุเป็นพระโสดาบันตั้งแต่วัยเยาว์ อนาถบิณฑิกเศรษฐี หมอชีวกโกมารภัจจ์แห่งกรุงราชคฤห์ สุรอัมพัฏฐอุบาสกแห่งเมืองสาวัตถี พระนางสามาวดีผู้เป็นมเหสีของพระเจ้าอุเทนแห่งกรุงโกสัมพี นางขุชชุตตราผู้เป็นหญิงรับใช้ของพระนางสามาวดี นางอุตตรานันมาตาแห่งเมืองราชคฤห์ พระนางสุปปวาสาแห่งกรุงโกลิยะ นางสุปปิยาผู้เป็นชาวเมืองพาราณสี ท่านเหล่านี้ล้วนบรรลุเป็นโสดาบันหลังฟังธรรมจากพระพุทธเจ้าหรือจากพระอรหันตสาวก (องฺ.เอกก. (ไทย) 20/249-264/31-32 ; องฺ.เอกก.อ. (ไทย) 1/249-264/399-455)

นอกจากนี้ยังมีอุบาสกและอุบาสิกาจำนวนไม่น้อยที่แม้บรรลุโสดาปัตติผลหรือสกทาคามีผลแล้ว แต่ยังอยู่ครองเรือน เช่น นายนกุลปิตากับนางนกุลมาตา คู่นี้เป็นสองสามีภรรยาชาวเมืองสุงสุมารคีระที่สำเร็จเป็นโสดาบันแล้ว แต่ทั้งสองท่านได้แสดงเจตนารมณ์ชัดเจนที่จะอยู่ครองเรือนด้วยกันและยังตั้งจิตปรารถนาพบกันอีกในภพชาติต่อไปด้วย เจ้าศากยะมหานามะแห่งกรุงกบิลพัสดุ์ พระองค์ก็สำเร็จเป็นสกทาคามีและอยู่ครองราชสมบัติ (ดูใน องฺ.เอกก. (ไทย) 20/252-257/31-32 ; องฺ.เอกก.อ. (ไทย) 1/252-257/399-406)

ในกรณีของอนาคามีและพระอรหันต์นั้น มีข้อความในคัมภีร์พระไตรปิฎกบางแห่งระบุว่า อริยบุคคลหลายท่านเมื่อสำเร็จเป็นอนาคามีแล้วไม่ได้ออกบวช แต่อยู่ครองเรือนต่อไป บางท่านดูเหมือนอยู่เรือนไปจนถึงวาระสุดท้ายของชีวิตก็มี ได้แก่ วิสาขอุบาสก ท่านผู้นี้เป็นสามีของนางธัมมทินนา (ภายหลังนางออกบวชได้บรรลุอรหัตผล) ก็อยู่ทำหน้าที่ของฆราวาสเมื่อภรรยาออกบวชเป็นภิกษุณี (ม.มู. (ไทย) 12/460-467/500-508 ; ม.มู.อ. (ไทย) 2/460/351) นายจิตตคหบดี ชาวเมืองมัจฉิกาสณฑ์ แคว้นมคธ ท่านผู้นี้มีความสามารถด้านการแสดงธรรม จนได้รับการยกย่องจากพระพุทธเจ้า และนายอุคคคหบดี ชาวเมืองเวสาลี (องฺ.เอกก. (ไทย) 20/250-253/31-32 ; องฺ.เอกก.อ. (ไทย) 1/250-253/393-400)

ส่วนฆราวาสที่บรรลุเป็นพระอรหันต์แต่ไม่ปรากฏว่าออกบวช ได้แก่ สันตติมหาอำมาตย์ (ขุ.ธ.อ.(ไทย) 2/142/74-79) ท่านพาหิยทารุจีริยะที่สำเร็จเป็นพระอรหันต์ และกำลังเสาะแสวงบาตรจีวรเพื่อไปขอบวช แต่ถูกแม่วัวที่เคยเป็นคู่เวรกันมาแต่อดีตชาติขวิดถึงแก่มรณกรรมก่อนที่จะได้ครองจีวร (ขุ.ธ.อ. (ไทย) 1/101/602-607) พระเจ้าสุทโธทนะบรรลุโสดาบันและสกทาคามีหลังจากฟังธรรมระหว่างที่พระพุทธเจ้าเสด็จเยี่ยมกรุงกบิลพัสดุ์ครั้งแรก ต่อมาได้ฟังมหาธัมมปาลชาดกแล้วสำเร็จอนาคามิผล และในเวลาใกล้สวรรคตได้บรรลุอรหัตตผล ณ ที่บรรทมภายใต้เศวตฉัตร พระองค์จึงบรรลุอรหัตผลโดยไม่ได้บวช (ขุ.อป.อ. (ไทย) 1/-/147)

หากกล่าวเฉพาะอริยบุคคลระดับโสดาบันและสกทาคามี เมื่อยังไม่ตัดขาดจากกามอย่างสิ้นเชิง พวกท่านจึงมีเพศวิถีชัดเจน โดยเพศวิถีของอริยบุคคลสองประเภทนี้มักจะเป็นแบบรักร่วมหนึ่งเพศ (monosexual) และรักต่างเพศ (heterosexual) กล่าวคือ พวกท่านจะมีรสนิยมทางเพศเป็นแบบดึงดูดต่อคนที่มีเพศสภาพแบบเดียวเท่านั้น (ไม่หญิงก็ชาย) รวมทั้งจะรักและมีเพศสัมพันธ์เฉพาะกับคนต่างเพศ เช่น ถ้าเป็นผู้หญิงก็จะรักผู้ชาย หรือถ้าเป็นผู้ชายก็จะรักผู้หญิง เรายังไม่พบหลักฐานในคัมภีร์พุทธที่ระบุว่า มีอริยบุคคลผู้ครองเรือนในสองกลุ่มนี้ที่เป็นจำพวกรักเพศเดียวกัน (homosexual)

โสดาบันและสกทาคามีตามตัวอย่างข้างต้นคือผู้ที่รักและอยู่ครองเรือนเฉพาะกับคู่ครองของตนเอง แม้บางกรณีอาจมีภรรยา/คู่นอนมากกว่าหนึ่งคน แต่การมีภรรยา/คู่นอนหลายคนจะได้รับความยินยอมจากคู่ครองของตนเองก่อน การมีคู่ (นัยคือมีภรรยา) หลายคนในกรณีของโสดาบันและสกทาคามีนั้นมิใช่เป็นการทำผิดศีลห้าข้อกาเมสุมิจฉาจาร เพราะอริยบุคคลเหล่านี้มิได้มีเจตนาอยากเสพกาม แต่เป็นเพราะคู่ครองของพวกท่านต้องการรักษาพรหมจรรย์ในช่วงเวลาหนึ่ง หรือภรรยาไม่มีทายาทสืบสกุล ซึ่งการมีทายาทสืบสกุลมีความสำคัญมากในวัฒนธรรมผู้ครองเรือนของอินเดียโบราณตามแนวคิดอาศรมสี่ (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2561: 265-266)

กรณีของนกุลปิตากับนกุลมาตาผู้เป็นสามีภรรยาที่สำเร็จเป็นโสดาบันทั้งคู่แล้ว แต่ตั้งเจตนารมณ์ที่จะอยู่ครองเรือนด้วยกันและปรารถนาพบกันอีกในภพชาติต่อไปนั้น ค่อนข้างชัดเจนว่าทั้งสองท่านนี้มีเพศวิถีแบบรักร่วมหนึ่งเพศและเป็นรักต่างเพศ หากท่านทั้งสองครองเรือนอยู่ด้วยกันแบบไม่มีเพศกิจทางกาย ทั้งสองท่านก็จะมีเพศวิถีแบบโรแมนติก คือขอผูกพันทางใจต่อกันจนกว่าจะหลุดพ้นจากกองทุกข์ไปด้วยกัน ด้วยเหตุนี้ เพศวิถีที่เกิดกับโสดาบันและสกทาคามีจะเป็นแบบมีเพศสัมพันธ์ทางกาย (sexual) หรือเป็นแบบมีเฉพาะความผูกพันทางใจ (romantic) หรือมีทั้งสองแบบร่วมกันก็ได้ ส่วนรสนิยมทางเพศของอริยบุคคลสองประเภทนี้มักเป็นแบบรักร่วมหนึ่งเพศ (monosexual) และรักต่างเพศ (heterosexual)

กรณีวิเคราะห์อริยบุคคลที่เป็นอนาคามีนั้นยากขึ้นเพราะพวกท่านไม่มีกามราคะแล้ว อนาคามีตัดขาดได้แล้วจากความเพลิดเพลินยินดีในกาม (ละสังโยชน์เบื้องต่ำทั้งหมดได้อย่างสิ้นเชิง) แต่ยังยึดติดในรูปละเอียดหรืออรูปบางอย่างได้อยู่ (ละสังโยชน์เบื้องสูงยังไม่ได้) พวกท่านไม่มีความพึงพอใจในการเสพกามระหว่างบุคคล แต่อาจรู้สึกยินดีปรีดาในวัตถุประณีตบางอย่าง เช่น ดำดิ่งอยู่ในฌาน หลงใหลในพลังของวัตถุเหนือธรรมชาติ หรือชอบมีปฏิสัมพันธ์กับอมนุษย์ วิถีการดำเนินชีวิตเช่นนี้หากนับเป็นเพศวิถีลักษณะ

ใดลักษณะหนึ่ง เพศวิถีลักษณะนี้ก็จะเข้าข่ายเป็นแบบเอเซ็กชวลแต่ไม่ชัดเจนว่าจะเป็นอโรแมนติกด้วยหรือไม่ ทั้งนี้เพราะอนาคามีบุคคลไม่สนใจมีกิจกรรมเพศทางร่างกายกับผู้ใดแล้วก็จริง แต่เป็นการยากที่เราจะบอกว่าพวกท่านไม่มีความชอบ ความโน้มเอียง หรือความสัมพันธ์ทางใจต่อวัตถุ ต่อมนุษย์หรือต่ออมนุษย์บางอย่าง หากถือว่าบุคคลที่ยังมีความสัมพันธ์ทางใจกับอะไรบางอย่างนั้นมีเพศวิถีแบบใดแบบหนึ่งด้วย อริยบุคคลระดับอนาคามีก็สามารถมีเพศวิถีแบบโรแมนติกและเอเซ็กชวลไปด้วยกัน (romantic and asexual)

เพศวิถีแบบโรแมนติกเป็นความรู้สึกรักทางใจต่อวัตถุบางอย่างที่ทำให้เกิดการใช้เวลาร่วมกัน แบ่งปันความรับผิดชอบ และส่งเสริมสนับสนุนซึ่งกันและกัน (Zambon, 2023) ความรู้สึกรักแบบโรแมนติกสะท้อนความปรารถนาที่จะก้าวข้ามความสัมพันธ์ทางเพศไปสู่ความเชื่อมโยงทางจิตในระดับลึกกว่าต่อวัตถุบางอย่าง เราอาจกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า โรแมนติกเป็นเพศวิถีในแบบที่การดึงดูดของบุคคลวางอยู่บนฐานของอารมณ์ความรู้สึก (emotion-based attraction) มากกว่าวางอยู่บนฐานของร่างกาย (body-based attraction) เพศวิถีกลุ่มนี้มีเฉดสีย่อยของตัวเองและเปลี่ยนแปลงได้ (Oxford University LGBTG+ Society, n.d.) หากการยึดถือรูปละเอียดหรืออรูปของอนาคามีบุคคลบางท่าน เช่น บางท่านพึงพอใจอยู่ในอารมณ์ของรูปฌานและปรารถนาจะอยู่ตรงนั้นเป็นเวลานาน หรือบางท่านหลงใหลการท่องเที่ยวไปในอากาศธาตุหรือภายในจิตสำนึก (หรือสำนึกรู้ – consciousness) ของตนเอง สภาพเช่นนี้จะถือว่าปีติสุข อากาศธาตุ หรือวิญญาณธาตุ เป็นวัตถุแห่งความรู้สึกรักของอนาคามีได้หรือไม่ ซึ่งนักวิชาการบางคน (รวมทั้งผู้วิจัย) มองว่าวิถีแห่งอารมณ์ความรู้สึกเช่นนี้สนับสนุนเพศวิถีแบบโรแมนติกควบคู่ไปกับเอเซ็กชวลได้

ยากที่สุดคือการวิเคราะห์เพศกับอริยบุคคลกลุ่มที่เป็นพระอรหันต์ เนื่องจากมีบุคคลผู้สำเร็จเป็นพระอรหันต์จำนวนไม่น้อยในสมัยพุทธกาลที่ไม่ได้ออกบวช ท่านเหล่านี้จึงไม่ถูกควบคุมด้วยวินัยสงฆ์ที่บังคับให้ต้องรักษา

พรหมจรรย์ แม้กระนั้น พระอรหันต์ทุกระดับตามความเชื่อของชาวพุทธเถรวาท คือผู้ที่ตัดกิเลสอันผูกจิตไว้กับภพชาติได้แล้วอย่างสิ้นเชิง ละได้ทั้งสังโยชน์เบื้องต่ำและเบื้องสูง ไม่มีความยึดติดในอะไรทั้งสิ้น ไม่มีแม้กระทั่งการถือตนเองเทียบกับผู้อื่น จิตเป็นอิสระจากสิ่งยึดเหนี่ยวทั้งปวง เมื่อเป็นดังนี้ก็ดูเหมือนว่าพระอรหันต์ไม่น่าจะมีเพศวิถี ยกเว้นแต่เมื่อเรายอมรับว่าเพศวิถีเป็นเรื่องของมนุษย์ทุกคนโดยไม่มีข้อยกเว้น หรือเมื่อเกิดเป็นมนุษย์ก็ต้องมีเพศวิถีแบบใดแบบหนึ่งทั้งสิ้น หากยอมรับความเชื่อทำนองนี้ พระอรหันต์ในฐานะที่ยังมีชีวิตเป็นมนุษย์คนหนึ่งก็ย่อมต้องมีเพศวิถีด้วยอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ซึ่งเพศวิถีตามนิยามตะวันตกที่ดูใกล้เคียงกับรูปแบบการดำเนินชีวิตของพระอรหันต์มากที่สุดก็คือ เพศวิถีแบบอโรแมนติกกับเอเซ็กชวล (aromantic and asexual) ดังที่มีผู้ตั้งข้อสังเกตเป็นคำถามไว้ข้างต้นแล้วนั่นเอง

(3) เพศวิถีเชิงปฏิเสธกับการดำเนินชีวิตของอนาคามีและพระอรหันต์

เพศวิถีเป็นคำกว้างและกำกวม เป็นเหมือนร่มสีที่กระจายเฉดออกไปได้ไม่จำกัดหรือสเปกตรัมที่กระจายแสงไปในทิศทางต่าง ๆ ซ้อนทับกันเองได้หลายหลาก บางนิยามก็ทำให้ยากที่จะปฏิเสธว่ามนุษย์ทุกคนที่ยังมีชีวิตอยู่ล้วนมีเพศวิถีทั้งสิ้น กล่าวคือ หากเราเชื่อว่าเพศวิถีเป็นแรงขับพื้นฐาน (fundamental drive) ที่อยู่เบื้องหลังความคิด ความรู้สึก และพฤติกรรมทางเพศทั้งหมดของแต่ละบุคคล และแรงขับนี้ให้ความหมายต่อตัวตนทางเพศของบุคคลนั้น รวมทั้งสร้างแรงดึงดูดทางเพศต่อบุคคลเพศสภาพแบบต่าง ๆ นิยามแบบนี้ทำให้ดูเหมือนว่ามนุษย์ไม่ว่าจะเป็นนักบวชหรือผู้หลุดพ้นแล้วหรือไม่ ทุกคนย่อมมีแรงขับเช่นนี้อยู่ในตัวตราบที่มนุษย์คนนั้นยังมีความคิดความรู้สึกทางเพศแบบใดแบบหนึ่งหรือหลายแบบปะปนกัน เพศวิถีในความหมายนี้เป็นรูปแบบของพลังงานทางเพศที่เปี่ยมไปด้วยพลังทำลายล้างจนต้องถูกควบคุมจำกัด

อย่างไรก็ตาม นักวิชาการเช่น Goettsch (1989: 249-255) ไม่เห็นด้วยกับการนิยามเพศวิถีแบบนี้ โดยมองว่าความพยายามที่จะรวมปรากฏการณ์

ทางเพศทั้งหมดให้เข้ามาอยู่ภายใต้ปีกของเพศวิถี ทำให้เกิดปัญหาของการแยกไม่ออกระหว่างการนิยามคำนี้โดยสาระกับการสร้างบรรทัดฐานเกี่ยวกับความรู้สึกทางเพศของมนุษย์โดยสังคม (sexual enactment) อีกทั้งทำให้เกิดความคลุมเครือตรงที่ “ประเภท” ของเพศวิถีได้รับการอธิบายแทนที่จะเป็น “ธรรมชาติ” ของเพศวิถี สำหรับนักวิชาการท่านนี้ เพศวิถีไม่ใช่แรงขับพื้นฐานที่ทรงพลังอำนาจ แต่คือความสามารถ (หรือศักยภาพ) ที่จะตอบสนองต่อประสบการณ์ทางกายบางอย่างที่สร้างความตื่นเต้นทางเพศให้เกิดขึ้น เพศวิถีมีธรรมชาติสี่ประการ คือเป็นความสามารถของปัจเจกบุคคล เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการมีประสบการณ์จริง เป็นเรื่องที่มีจุดศูนย์กลางอยู่ตรงร่างกายของปัจเจกบุคคลนั้น และเป็นเรื่องที่มีจุดสนใจอยู่ตรงความตื่นเต้นทางเพศ เพศวิถีไม่ว่าจะจัดประเภทออกมากี่หมวดหรือกี่กลุ่มก็ตาม ทั้งหมดจะมีธรรมชาติร่วมกันสี่ประการนี้ กล่าวคือ

1. เพศวิถีทุกรูปแบบและประเภท เป็นความสามารถที่เกิดขึ้นภายในตัวบุคคล ไม่ได้เกิดจากแหล่งพลังงานภายนอก และไม่ใช่การสร้างบรรทัดฐานของการแสดงออกทางเพศโดยวัฒนธรรมหรือสังคม การกำหนดเพศวิถีให้มีความหลากหลายและครอบคลุมปรากฏการณ์ทางเพศทั้งหมดไม่ได้สะท้อนให้เห็นธรรมชาติของเพศวิถี แต่เป็นการมองเพศวิถีในฐานะชุดคุณค่าที่ถูกทำให้เป็นปกติ (normalized) เพื่อรับรู้และทำความเข้าใจกันในระดับสังคม เพศวิถีซึ่งควรเป็นเรื่องของทิศทางเพศตามธรรมชาติที่เกิดกับบุคคล กลายเป็นการจัดวางตำแหน่งทางเพศให้แก่บุคคลโดยการกำหนดจากภายนอก หากเราไม่สามารถแยกความแตกต่างระหว่างสองเรื่องนี้ (คือเพศวิถีที่เป็นทิศทางเพศตามธรรมชาติกับเพศวิถีที่เป็นบรรทัดฐานทางวัฒนธรรม) เราก็จะไม่เข้าใจว่าเพศวิถีทุกแบบเป็นความสามารถของมนุษย์ในการตอบสนองต่อประสบการณ์การรับรู้เพศทางกายภาพ

2. เพศวิถีเป็นเรื่องของการมีประสบการณ์จริง ไม่ใช่แนวคิดที่ถูกสร้างหรือจินตนาการขึ้น และเป็นประสบการณ์ที่ตอบสนองผัสสะทางกาย (sensation) มากกว่าการรู้คิดทางสมอง (cognition) อย่างไรก็ดี ความทรงจำเกี่ยวกับเพศที่ได้รับการตอบสนองแล้วสามารถก่อให้เกิดความรู้คิดทางเพศที่ไม่ต้องมีประสบการณ์เพศทางร่างกายในภายหลังก็ได้
3. เพศวิถีเป็นเรื่องของร่างกาย ซึ่งการมีประสบการณ์ทางกายเป็นเงื่อนไขจำเป็นของเพศวิถี (Goettsch 1989: 252)
4. เพศวิถีมีจุดสนใจที่ความตื่นเต้นทางเพศ (genital excitation) ข้อนี้หมายถึงความตื่นเต้นหรือตื่นตัวของอวัยวะที่รับรู้เกี่ยวกับเพศ เช่น ปาก หน้าอก หู ซึ่งไม่จำเป็นต้องเป็นอวัยวะสืบพันธุ์เสมอไป เพศวิถีจึงไม่ต้องเกี่ยวข้องกับอวัยวะสืบพันธุ์หรือการร่วมเพศกันเท่านั้น

ธรรมชาติทั้งสี่ประการนี้ Goettsch เชื่อว่าเป็นสาระนิยามของเพศวิถี ซึ่งหากเพศวิถีเป็นเรื่องของความตื่นเต้นทางเพศที่เกี่ยวโยงกับประสบการณ์ทางร่างกาย ก็จะเกิดคำถามขึ้นว่า เพศวิถีแบบอโรแมนติกหรือเอเซ็กชวลนั้นเกี่ยวข้องกับประสบการณ์ความตื่นเต้นทางเพศในร่างกายได้หรือไม่และอย่างไร เพศวิถีสองกลุ่มใหญ่นี้แค่ถูกผนวกเข้ามาอย่างหลวม ๆ อย่างไม่มีสาระเพื่อทำให้มนุษย์แต่ละคนดูแล้วต้องมีเพศวิถีแบบใดแบบหนึ่ง หรือสองกลุ่มนี้สามารถอธิบายธรรมชาติของเพศวิถีทั้งสี่ประการนี้ได้ด้วย คำถามเหล่านี้ถือเป็นความท้าทายอย่างยิ่งของบทความนี้ เพราะถ้าเราสามารถทำความชัดเจนเพศวิถีทั้งสองกลุ่มนี้ในระดับลึก เราอาจพบคำตอบว่าอนาคามีและพระอรหันต์มีเพศวิถีแบบอโรแมนติกหรือเอเซ็กชวลได้หรือไม่

ก่อนอื่น เราพึงทำความแตกต่างระหว่างเพศวิถีกับการงดเว้นแบบนักบวช เพศวิถีแบบอโรแมนติกและเอเซ็กชวลที่ปฏิเสธเพศกิจทางกายเป็น

คนละเรื่องกับการงดเว้นจากกามในวัฒนธรรมของนักบวช เพราะการปฏิเสธเพศในเพศวิถีทั้งสองกลุ่มนี้เกิดจากความต้องการของปัจเจกและเป็นความสามารถภายในตัวบุคคลเอง มิได้เกิดจากการรักษาระเบียบวินัยที่กำหนดขึ้นจากภายนอก (Barrell, 2023) นอกจากนี้ เพศวิถีเชิงปฏิเสธทั้งสองกลุ่มกับการรักษาพรหมจรรย์แบบนักบวชยังมีข้อแตกต่างกันอีกคือ การงดเว้นจากกามที่เป็นกฎให้นักบวชต้องรักษาพรหมจรรย์นั้นทำให้บุคคล (เช่น ภิกษุ) ไม่สามารถข้องเกี่ยวกับเพศหรือแสดงพฤติกรรมทางเพศ ทว่าเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลและอโรแมนติกนั้น แม้จะมีแรงดึงดูดทางเพศต่ำ แต่บุคคลสามารถแสดงพฤติกรรมทางเพศของตนเองออกมาให้ผู้อื่นประจักษ์ได้ (UNC-CHAPEL HILL, n.d.) ต่อมา เพศวิถีที่แสดงถึงความรู้สึกและพฤติกรรมทางเพศทุกแบบไม่เกี่ยวข้องกับชุดศีลธรรมภายในใจบุคคล แต่การงดเว้นจากกามเพื่อรักษาพรหมจรรย์มีชุดศีลธรรมทางศาสนากำกับอยู่ ด้วยเหตุผลดังกล่าวมานี้ เพศวิถีเชิงปฏิเสธแบบเอเซ็กชวลและอโรแมนติกจึงเป็นคนละเรื่องกับการรักษาพรหมจรรย์ (celibacy) และการงดเว้นจากกาม (sexual abstinence) ตามวินัยสงฆ์

วิถีการดำเนินชีวิตของสมณะกลุ่มต่าง ๆ รวมทั้งภิกษุตั้งแต่ครั้งพุทธกาล (มาจนถึงปัจจุบัน) นั้นไม่เกี่ยวข้องกับกิจกรรมทางเพศก็จริง แต่การไม่เกี่ยวข้องกับกิจกรรมทางเพศอาจไม่ใช่เพราะพวกท่านไม่มีความต้องการ นักบวชอาจมีความกำหนัดอยู่ภายในใจ หรือมีความต้องการทางเพศเวลาเห็นรูปที่ก่อให้เกิดความกำหนัด เช่นทรวดทรงของสตรี หรือแม้แต่แอบชอบคนอื่นอยู่ แต่ภิกษุ (และภิกษุณี) ไม่สามารถทำกิจกรรมทางเพศกับผู้อื่นตามที่ใจท่านปรารถนาได้ เนื่องจากนักบวชมีกฎวินัยที่ต้องถือปฏิบัติอยู่ พวกท่านจึงทำได้เพียงข่มใจปรารถนาเอาไว้เงียบๆ หรือไม่ก็ยอมละเมิดกฎวินัยด้วยการช่วยตัวเอง ซึ่งก็จัดเป็นความผิดที่หนัก แต่ก็ยังดีกว่าไปมีกิจกรรมทางเพศกับร่างกายของผู้อื่น

แม้การดำเนินชีวิตของภิกษุพุทธตามวินัยสงฆ์จะเข้าได้กับเพศวิถีแบบเอเซ็กชวล (คือปฏิเสธเมถุนธรรม) ไม่ว่าจะเป็นแบบต่อต้าน รังเกียจ

ถอยห่าง หรือไม่สนใจ แต่โดยรูปแบบชีวิตที่ถูกบังคับไว้โดยวินัยสงฆ์นั้นบ่งชี้ไม่ได้ว่าภิกษุมีหรือไม่มีเพศวิถี การที่บุคคลหนึ่งสามารถงดเว้นจากกามจึงยังไม่ได้แสดงให้เห็นว่าบุคคลนั้นมีหรือไม่มีเพศวิถี การที่อนาคามีและพระอรหันต์ตัดขาดจากกามราคะได้อย่างสิ้นเชิง นั่นหมายความว่าพวกท่านแตกต่างจากชาวโลกที่เพศสภาพแน่นอน แต่นี่ก็ยังระบุไม่ได้ว่าอริยบุคคลสองพวกนี้ไม่มีเพศวิถีโดยเฉพาะแบบเอเซ็กชวลหรืออโรแมนติก การงดเว้นจากกามได้อย่างสิ้นเชิงจึงไม่ใช่ตัวแปรที่สามารถบอกได้ว่าอริยบุคคลประเภทอนาคามีและพระอรหันต์ไม่มีเพศวิถี

ในอีกทางหนึ่ง ตัวแปรที่อาจจะบอกว่าอริยบุคคลสองประเภทข้างต้นมีเพศวิถีหรือไม่ อยู่ที่การค้นหาว่าเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลและอโรแมนติก (ซึ่งดูเหมือนเข้าได้กับรูปแบบการใช้ชีวิตของอริยบุคคลผู้ปราศจากกามราคะ) เกี่ยวข้องกับร่างกายและความตื่นเต้นทางเพศอย่างไร เพศวิถีแบบเอเซ็กชวลบ่งถึงการไม่พึงใจต่อการมีเพศสัมพันธ์ทางกาย นัยคือไม่ชอบมีกิจกรรมเพศทางกาย แม้ไม่ชอบแต่ก็ไม่ได้หมายความว่าบุคคลที่เป็นเอเซ็กชวลจะต้องกดข่ม หรือปฏิเสธความต้องการทางเพศของร่างกายตัวเองแบบพระที่เคร่งวินัย การไม่ชอบกิจกรรมทางเพศของบุคคลที่มีเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลอาจเกิดจากการมีเพศสัมพันธ์ที่ไม่ดีมาก่อน หรือแม้ไม่เคยมีประสบการณ์ทางเพศแต่ไม่สนใจที่จะมี ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะพวกเขาต้องการสัมผัสกับความเชื่อมโยงทางอารมณ์ (emotional connection) ในระดับที่ละเอียดกว่า หรือถูกดึงดูดอยู่ด้วยบางสิ่งที่ลึกซึ้งกว่า เช่น ดนตรีหรือศิลปะ เพศวิถีแบบเอเซ็กชวลที่ยกระดับจากความพึงพอใจทางกายไปสู่การตอบสนองอารมณ์ทางใจสามารถเปลี่ยนเป็นแบบโรแมนติกได้ ส่วนบุคคลที่มีเพศวิถีแบบอโรแมนติกมักเป็นพวกที่แสวงหาความสัมพันธ์แบบมิตรภาพเท่านั้น อย่างไรก็ตาม ตราบใดที่การปฏิเสธกิจกรรมเพศทางกายหรือความเสน่หาทางใจเกี่ยวข้องกับความพอใจทางร่างกายของตนเองเป็นหลัก เพศวิถีเชิงปฏิเสธโดยเฉพาะแบบเอเซ็กชวลก็จะเป็นเรื่องของประสบการณ์ทางกายที่เกี่ยวข้องกับอวัยวะรับสัมผัสเพศทางกายได้อยู่

ในกรณีของอนาคามีที่ละกามราคะได้สิ้นเชิงแล้ว แต่ยังยึดติดในรูปละเอียดบางอย่าง เช่น อารมณ์ของรูปฌาน (ปฐมฌาน ทุติยฌาน ตติยฌาน จตุตถฌาน หรือปัญจมฌาน) ตรงนี้ดูเหมือนเป็นเรื่องของความสำเร็จทางจิตที่ไปพ้นจากร่างกายหยาบแล้ว แม้กระนั้น โดยหลักการของการอาศัยกันมีอยู่ของนามรูป จิตที่ยังยึดถืออารมณ์ละเอียดย่อมมีกายละเอียดรองรับ ซึ่งภาษาอภิธรรมเรียกว่ากองของรูปปรมัตถ์ทำงานร่วมกับจิตและเจตสิก แม้จะไม่ใช่เรื่องของร่างกายหยาบ แต่การยึดถือรูปละเอียดก็ยังเกี่ยวข้องกับกองแห่งรูป ยิ่งถ้าการฝึกสมถกรรมฐานของอนาคามี (ที่สำเร็จรูปฌานขั้นต่ำ) ท่านนั้นเชื่อมโยงกับการเคลื่อนไปของพลังงานที่เชื่อมต่อกับจักระเพศ และทำให้เกิดความตื่นเต้นตามจุดสัมผัสต่าง ๆ ทางร่างกายขึ้นมาได้เองโดยไม่ตั้งใจ ตรงนี้ตอกย้ำว่าการสำเร็จรูปฌานขั้นต่ำเกี่ยวข้องกับร่างกายอยู่ จุดนี้ทำให้เราสามารถอธิบายอนาคามีบางคนว่ามีเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลและโรแมนติกที่เข้าได้กับนิยามของเพศวิถีตามทัศนะของ Goettsch

อย่างไรก็ตาม อาจมีข้อสงสัยตามมาว่า ความตื่นเต้นหรือปีติสุขที่เกิดขึ้นตามจุดสัมผัสต่าง ๆ ทางร่างกายดังกล่าวข้างต้น น่าจะเป็นความรู้สึกที่เกิดกับปุถุชน ฤๅษี หรือดาบส ผู้ได้ฌานขั้นต้นแต่ยังละกามราคะไม่ได้มากกว่าจะเป็นความรู้สึกที่เกิดกับอนาคามีที่ละกามราคะได้แล้วหรือไม่ ข้อสงสัยนี้ทำให้เราตั้งคำถามต่อไปว่า การยึดติดรูปละเอียด (รูปราคะ) สามารถทำให้เกิดความตื่นเต้นทางร่างกายเช่นเดียวกับการยึดติดกาม (กามราคะ) ได้หรือไม่ ในทางอภิธรรม อนาคามีที่ยึดติดรูปละเอียดยังท่องเที่ยวอยู่ในภูมิอันที่เป็นเกิดของวัตถุรูปและกิเลสรูป มีความพอใจในรูปละเอียด ฌาน อภิญญา และ/หรือรูปภพ หากท่านสำเร็จปฐมฌาน ทุติยฌาน หรือตติยฌานในขณะใดขณะหนึ่งแล้ว จิตของท่านจะเป็นกุศลจิตหรือวิบากจิต จิตของอนาคามีและพระอรหันต์บางท่านผู้เข้าถึงอารมณ์ของรูปฌาน เรียกว่า “รูปาวจรจิต” (มีทั้งสิ้น 15 ดวง/แบบ)

เมื่อพิจารณาเฉพาะกุศลจิตที่เป็นเหตุก่อให้เกิดผลลัพธ์ได้ กุศลจิตของอนาคามีที่สำเร็จฌานสามขั้นแรกจะประกอบอยู่ด้วยปีติ ความหมายของปีติที่เกิดกับจิตกุศลนั้นน่าสนใจมาก ปีติหมายถึงธรรมชาติที่ชื่นชมยินดีในอารมณ์ (พระสัทธัมมโชติกะ ธัมมาจริยะ, 2553: 36) มีสภาวะยินดีในอารมณ์เป็นลักษณะ มีการทำกายและจิตให้เอิบอิ่ม (หรือทำกายให้ซาบซ่านด้วยรูปอันประณีต) เป็นรส มีการฟูขึ้นแห่งกายและจิตเป็นอาการปัจจุบัน และมีนามขันธ์ 3 (คือเวทนาขันธ์ สัญญาขันธ์ วิญญาณขันธ์) เป็นเหตุใกล้ (ขุนสรรพกิจโกศล, ม.ป.ป.: 14) ปีติบางอย่างเช่น ขุททกาปีติ เป็นความปลาบปลื้มที่สามารถทำให้ขนในร่างกายชูชันได้ (ธรรมสุตตะ, ม.ป.ป.)

คำอธิบายเหล่านี้บ่งนัยว่า อนาคามีที่ยึดติดรูปละเอียดโดยตัวอย่างของการสำเร็จรูปฌานสามขั้นต้นนั้น ท่านยังมีสภาวจิตที่เชื่อมโยงกับร่างกายและมีปีติเจตสิกที่ทำให้เกิดความซาบซ่านทางร่างกายในแบบที่เป็นกุศลเหตุนำไปสู่กุศลผลลัพธ์ได้ ความซาบซ่านดังว่านี้ แม้ไม่เกี่ยวข้องกับพฤติกรรมและความรู้สึกทางเพศโดยตรง แต่เกี่ยวกับร่างกายอย่างแน่นอน รวมทั้งอาจสัมพันธ์กับความตื่นเต้นในจุดอ่อนไหวทางร่างกายโดยไม่ตั้งใจได้อีกด้วย ตรงนี้เปิดช่องให้เราตีความได้ว่า อนาคามีที่ยังยึดติดรูปราคะตลอดจนท่านที่สำเร็จรูปฌานระดับต่ำ ท่านเหล่านี้มีเพศวิถีตามความหมายสี่ข้อของ Goettsch ได้ โดยเพศวิถีที่สามารถเกิดขึ้นได้ในระดับของอนาคามีที่ยึดถือรูปละเอียดหรือสำเร็จฌานขั้นต่ำก็คือ เอเซ็กชวลและโรแมนติก (asexual and romantic)

ในกรณีของอนาคามีที่ละกามราคะได้สิ้นเชิงแล้ว แต่ยังยึดติดในรูปฌานขั้นสูงหรืออรูป เช่น อากาศ วิญญาณ (หรือสำนึกรู้) ความว่างเปล่า หรือสภาวะที่ไม่อาจนิยาม ในกรณีนี้การยึดถือยังมีอยู่ แต่การดึงดูดของอนาคามีท่านนั้นยากที่จะบอกว่าเกี่ยวข้องกับอารมณ์ความรู้สึกในแบบโรแมนติก ทั้งนี้เพราะความติดใจในอรูปของพวกท่านมีคำอธิบายที่เข้าได้กับเพศวิถีแบบอโรแมนติกมากกว่า กล่าวคือ เพศวิถีแบบอโรแมนติกจะครอบคลุมถึงการไม่เชื่อมโยงจิตของตนเองกับวัตถุภายนอก บุคคลพอใจที่จะอยู่กับตัวเองใน

เวลาใดเวลาหนึ่ง บางคนไม่สนใจจะรู้แม้กระทั่งว่าโรแมนติกคืออะไรและเกี่ยวข้องกับตัวเองอย่างไร (Ferguson, 2022) หากเทียบกับอนาคามีที่อยู่กับอรูปเช่นความว่างเปล่าจนเคยชิน พวกท่านอาจไม่ต้องการรู้ว่านิพพานคืออะไรและจะเกี่ยวข้องกับตัวเองอย่างไร จิตละเอียดที่ยึดถืออารมณ์เบาบางเยี่ยงนี้ไม่ต้องการความสัมพันธ์ทางใจต่อสิ่งใดเพื่อทำให้ตนเองเป็นสุขอีกแล้ว (สํ.สฬา. (ไทย) 18/336-339/353-355) หากการยึดถือราคะ (ความติดใจ พอใจ ยึดถืออารมณ์อันที่เป็นที่ตั้งของความพอใจ) กลุ่มอรูปเป็นดังนี้ และถ้าการมีราคะ (กรณีนี้คืออรูปราคะ) แสดงถึงประสบการณ์ส่วนบุคคล กองแห่งรูป และความพึงพอใจต่ออารมณ์ภายในของอนาคามีท่านนั้น เราก็สามารถตีความได้ว่าอนาคามีที่ละรูปราคะได้แต่ยังเหลืออรูปราคะจะมีเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลและอโรแมนติก (asexual and aromantic)

ในกรณีของพระอรหันต์นั้นแตกต่างออกไป นอกจากจะละกามราคะได้อย่างสิ้นเชิงแล้ว พระอรหันต์ยังเป็นผู้ที่สามารถละความยึดถือรูปละเอียดและอรูปได้โดยเด็ดขาดอีกด้วย เป็นเหตุให้จิตของท่านแม้จะอาศัยรูปคือร่างกายแต่ก็เพื่อใช้ทำกิจต่าง ๆ อย่างไร้ตัวตนและปราศจากราคะ แม้แต่การเข้าสมาบัติทุกระดับของพระอรหันต์ ไม่ว่าจะเป็นฌานสมาบัติ ผลสมาบัติ และนิโรธสมาบัติ ถือเป็นการพักผ่อนทางกายและจิตเท่านั้น[1] การเข้าสมาบัติทุกชั้นของพวกท่านจึงจัดเป็นเพียงกิริยา ไม่เป็นกุศล (อภิ.สงฺ.อ.(ไทย) 1/577/590) พระอรหันต์ไม่มีกุศลจิตที่ก่อให้เกิดผลลัพธ์ใด จิตของพวกท่านที่ยังมีชีวิตอยู่เป็นมหาวิบากจิตและมหากิริยาจิตเท่านั้น มหาวิบากจิตของพระอรหันต์คือจิตที่เป็นผลลัพธ์ ส่วนมหากิริยาจิตคือจิตที่ทำหน้าที่รับอารมณ์ทางทวารทั้ง 6 ทำหน้าที่คิด พูด และทำให้สำเร็จ แต่ไม่เป็นเหตุของการเกิดผลลัพธ์ต่อไปในอนาคต (อภิ.สงฺ. (ไทย) 34/566/163 ; อภิ.สงฺ.อ. (ไทย) 1/566/586)

พระอรหันต์ไม่ได้ยึดถือรูปหยาบหรือรูปละเอียดใดแม้แต่รูปกายของตนเอง ไม่มีจิตคิดกำหนัดหรือเสน่หาต่อผู้ใดเป็นการเฉพาะ แม้จิตของท่านจะมีแรงดึงดูด (attraction) บางอย่างอยู่ แต่แรงดึงดูดดังกล่าวนี้ไม่เกี่ยวข้อง

กับความรู้สึกทางร่างกายอีกต่อไปแล้ว กล่าวอีกนัยก็คือ พระอรหันต์มิได้ปราศจากความรู้สึกและไม่ได้ดำเนินชีวิตโดยขาดแรงดึงดูด โดยเฉพาะพระอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้านั้น การมีอยู่ของพระองค์สร้างแรงดึงดูดต่อผู้คนที่พบเห็นอย่างมหาศาล ในขณะเดียวกันพระพุทธองค์ก็มีแรงดึงดูดต่อเวไนยสัตว์ผ่านจิตกรุณาของพระองค์อย่างเต็มที่ แม้พระอรหันต์เหล่านี้จะมีแรงดึงดูดแต่ก็ยังบอกไม่ได้ว่าเป็นแรงดึงดูดทางเพศ ทั้งนี้เนื่องจากแรงดึงดูดมีอยู่หลายประเภท (UNC-CHAPEL HILL, n.d.) กล่าวคือ

1. แรงดึงดูดแบบ sexual เป็นแรงดึงดูดแบบที่ต้องการมีความสัมพันธ์ทางเพศหรือแสดงความสนใจทางเพศต่อบุคคลใดบุคคลหนึ่งในเวลาหนึ่ง ๆ
2. แรงดึงดูดแบบ romantic เป็นแรงดึงดูดแบบที่ต้องการมีความสัมพันธ์ทางใจต่อบุคคลใดบุคคลหนึ่ง
3. แรงดึงดูดแบบ aesthetic เป็นแรงดึงดูดแบบที่บุคคลชื่นชมรูปลักษณ์หรือความงามของบุคคลใดบุคคลหนึ่ง โดยปราศจากความต้องการมีความสัมพันธ์ทางกายหรือทางใจต่อบุคคลนั้น
4. แรงดึงดูดแบบ sensual เป็นแรงดึงดูดแบบที่ปรารถนาจะมีปฏิสัมพันธ์กับบุคคลใดบุคคลหนึ่งในทางสัมผัส เช่น กอด จูบ โดยไม่มีเพศสัมพันธ์ต่อกัน
5. แรงดึงดูดแบบ emotional เป็นแรงดึงดูดแบบที่ปรารถนาจะรู้จักบุคคลใดบุคคลหนึ่งผ่านบุคลิกภาพ (personality) ของเขามากกว่าจะต้องรู้จักผ่านกายภาพ (physicality) ซึ่งคนที่มีเพศวิถีแบบอโรแมนติกผู้แสวงหาความรักแบบมิตรภาพเท่านั้นสามารถมีแรงดึงดูดเช่นนี้ได้ด้วย
6. แรงดึงดูดแบบ intellectual เป็นแรงดึงดูดแบบที่ต้องการจะข้องเกี่ยวกับบุคคลใดบุคคลหนึ่งในทางสติปัญญา คือสนใจบุคคลที่ความคิดมากกว่ารูปร่างหน้าตา

ในกรณีของปุถุชนทั่วไปรวมทั้งอริยบุคคลจำพวกโสดาบันและสกทาคามี สามารถเกิดแรงดึงดูดแบบหนึ่งแบบใดในหกแบบนี้ในเวลาใดเวลาหนึ่งตามเหตุปัจจัยที่เหมาะสม ในกรณีของอนาคามีจะไม่มีแรงดึงดูดแบบ sexual สำหรับแรงดึงดูดแบบ sensual ถ้าประกอบอยู่ด้วยความต้องการทางเพศก็จะไม่เกิดขึ้นกับอนาคามีเช่นกัน อนาคามีที่ละรูปราคะได้แล้วจะไม่มีแรงดึงดูดแบบ sexual, sensual และ romantic ส่วนแรงดึงดูดแบบที่เหลือก็จะต้องอธิบายให้เข้ากับวิถีชีวิตของอนาคามีนั้น ในกรณีของพระอรหันต์ที่ละสังโยชน์ได้โดยเด็ดขาด พวกท่านย่อมไม่มีแรงดึงดูดแบบ sexual, sensual, romantic และ aesthetic ส่วนแรงดึงดูดแบบ intellectual นั้นมีได้เพราะเกี่ยวข้องกับมิติด้านปัญญาของพระอรหันต์ ส่วนแรงดึงดูดแบบ emotional นั้นก็มีได้เพราะเกี่ยวข้องกับมิติด้านกรุณาของพระอรหันต์

ตามคติเถรวาท พระพุทธเจ้าทรงตรวจสอบสัตว์ที่อยู่ในข่ายจะโปรดได้ (เรียกว่า เวไนยสัตว์) (ขุ.ม. (ไทย) 29/191/539-547) ทรงมีปัญญาและกรุณาในสัตว์ทั้งปวงอยู่เสมอ (ขุ.อป. (ไทย) 33/95/231) โดยไม่สนใจว่าสัตว์นั้นจะมีลักษณะเฉพาะแบบใดและถูกจริตกับพระองค์หรือไม่ (ขุ.ธ.อ. (ไทย) 2/251/336-337) แรงดึงดูดซึ่งพระพุทธเจ้ากับเหล่าพระอรหันตสาวกมีต่อบุคคลอื่นทั้งที่เป็นชาวบ้านหรือผู้หลุดพ้นจะเหมือนกัน คือเป็นแบบที่เกี่ยวข้องกับสติปัญญาและความกรุณาจะเห็นผู้อื่นพ้นทุกข์เท่านั้น ไม่ใช่แรงดึงดูดที่เกี่ยวข้องกับเพศสัมพันธ์หรือเป็นความผูกพันทางใจต่อใครเป็นพิเศษ ดังนั้นพระอรหันต์ทุกระดับจึงสามารถมีแรงดึงดูดต่อผู้อื่นได้โดยไม่จำเป็นต้องมีเพศวิถีแบบใดแบบหนึ่งรองรับ หรือแรงดึงดูดของพระอรหันต์มิใช่แรงดึงดูดทางเพศตามนิยามของเพศวิถี

การกล่าวเช่นนี้หมายความว่า พระอรหันต์ไม่มีเพศวิถีที่ตรงกับนิยามแบบใดแบบหนึ่งและประเภทใดประเภทหนึ่งเลย ไม่ใช่ว่าพวกท่านมีเพศวิถีแต่เป็นแบบเอเซ็กชวลหรืออโรแมนติกด้วย จิตของพระอรหันต์แม้ประกอบอยู่ด้วยปีติเจตสิกเช่นเดียวกับอนาคามี แต่ในกรณีของพระอรหันต์นั้น ปีติเจตสิก

จะเกิดกับจิตที่เป็นวิบากหรือกิริยาเท่านั้น ปีติที่ประกอบอยู่กับจิตแบบนี้จะไม่สร้างเหตุให้เกิดผลลัพธ์ใดต่อร่างกายและจิตใจของท่าน ต่างจากอนาคามีบางคนที่สำเร็จ (และยึดติด) อยู่ในรูปฌานหรืออรูปฌาน พวกท่านยังมีราคะที่ส่งผลลัพธ์ต่อร่างกายและจิตใจของตนเองได้ เพศวิถีเป็นเรื่องของแรงดึงดูดทางเพศที่เชื่อมโยงกับประสบการณ์ทางร่างกายส่วนบุคคล แต่พระอรหันต์มีเพียงแรงดึงดูดทางสติปัญญาและกรุณาที่ไปพ้นจากประสบการณ์ส่วนตัวอย่างสิ้นเชิง ซึ่งจากการศึกษานิยามและประเภทของเพศวิถี เราพบว่าแรงดึงดูดเช่นนี้ของพระอรหันต์ไม่สามารถเข้าได้กับนิยามหรือประเภทของเพศวิถีแบบใดเลย

**สรุปผลการศึกษาและข้อเสนอแนะ**

จากสมมติฐานที่ตั้งไว้ในหัวข้อก่อน ตอนนี้เราสามารถสรุปผลการศึกษาในเชิงสนับสนุนสมมติฐานได้ดังนี้ บุคคลที่ได้ชื่อว่าเป็นผู้หลุดพ้นแล้วอย่างสิ้นเชิงในพุทธศาสนา ซึ่งได้แก่กลุ่มของพระอรหันต์ไม่ว่าจะเป็นพระอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าหรือพระอรหันตสาวก ทุกท่านในกลุ่มนี้สามารถดำเนินชีวิตอยู่โดยมีแรงดึงดูดบางอย่างแต่ไม่ใช่แรงขับของเพศวิถี แต่บุคคลผู้เข้าสู่กระแสนิพพานแล้วแต่ยังไม่หลุดพ้นอย่างสิ้นเชิง ซึ่งได้แก่กลุ่มของโสดาบัน สกทาคามีและอนาคามีนั้น พวกท่านยังมีเพศวิถีบางอย่างอยู่

กลุ่มของโสดาบันและสกทาคามียังละกามราคะไม่ได้ ท่านที่อยู่ครองเรือนสามารถมีแรงดึงดูดได้ทุกแบบและมีเพศวิถีเป็นปกติ โดยเพศวิถีที่พบในกลุ่มนี้ตามที่ระบุไว้ในคัมภีร์พุทธเถรวาทจะเป็นแบบรักร่วมหนึ่งเพศ (monosexual) และรักต่างเพศ (heterosexual) กลุ่มอนาคามีที่ยึดติดรูปละเอียดหรือมีความพอใจอยู่กับวัตถุรูปและกิเลสรูปบางอย่าง ตัวอย่างของกรณีศึกษาในบทความนี้คืออนาคามีผู้สำเร็จรูปฌานสามขั้นแรก (ตามนัยอภิธรรม) พวกท่านจะมีปีติในกุศลจิตที่สร้างประสบการณ์ส่วนบุคคลและก่อให้เกิดความซาบซ่านทางร่างกายในแบบที่เราสามารถตีความให้เป็นเพศวิถีแบบ

เอเซ็กชวลและโรแมนติก (asexual and romantic) หรือโรแมนติก-เอเซ็กชวลได้ ส่วนอนาคามีกลุ่มที่ยึดติดรูปฌานขั้นสูงรวมทั้งอรูป พวกท่านจะมีสภาพจิตอีกแบบซึ่งสามารถตีความให้อยู่ในเพศวิถีแบบเอเซ็กชวลและอโรแมนติก (asexual and aromantic) หรืออโรแมนติก-เอเซ็กชวล

ในกรณีของพระอรหันต์ โดยผ่านคำอธิบายทั้งจากพระสูตรและพระอภิธรรมนั้น เราไม่สามารถตีความสภาพจิตใจและวิถีชีวิตของพวกท่านให้เชื่อมโยงหรือเข้าได้กับเพศวิถีชุดใดชุดหนึ่ง พระอรหันต์ใช้ร่างกายและจิตใจของพวกท่านตามแรงดึงดูดทางปัญญาและกรุณา ส่วนสภาพร่างกายของพวกท่านเป็นไปตามเศษกรรมที่เหลืออยู่ในภพชาติสุดท้าย พระอรหันต์มีการคิด พูด และลงมือกระทำไม่ใช่ด้วยจิตที่ปราศจากราคะเท่านั้น หากยังเป็นจิตที่สักแต่ว่าทำ จึงไม่เป็นเหตุให้เกิดผลกรรมใดต่อตนเองอีก ทำให้เราไม่สามารถระบุเพศวิถีของพวกท่านว่าเป็นแบบใดและจะนำไปสู่ผลลัพธ์อะไร แม้จะระบุเพศวิถีของพระอรหันต์ให้เป็นแบบเอเซ็กชวลหรืออโรแมนติกก็ยังทำไม่ได้ เนื่องจากเพศวิถีทุกนิยามและประเภทส่งผลลัพธ์ต่อร่างกายและอารมณ์ความรู้สึกของตนเอง แต่แรงดึงดูดของพระอรหันต์ส่งผลลัพธ์ต่อร่างกายและอารมณ์ความรู้สึกของผู้อื่นเท่านั้น

หากจะยืนยันว่าพระอรหันต์มีเพศวิถี เราก็จะต้องบอกว่าเพศวิถีแบบพระอรหันต์คือการนำจิตใจของบุคคลออกจากนิยามและประเภทของเพศวิถีที่มีอยู่ทั้งหมด ซึ่งเรายังไม่พบว่ามีเพศวิถีประเภทใดที่เป็นแบบข้ามพ้นร่างกายจิตใจ ตลอดจนเพศวิถีทั้งหมดของตนเองได้ ด้วยเหตุดังกล่าวนี้ บทความนี้จึงสรุปว่า พระอรหันต์ไม่มีเพศวิถีที่ตรงกับความหมายของเพศวิถีในปัจจุบัน และเป็นกลุ่มบุคคลที่สามารถดำรงชีวิตอยู่ได้โดยปราศจากเพศวิถีตามความหมายที่ระบุไว้ในโลกตะวันตก ดังนั้น จึงมีความเป็นไปได้ที่จะมีมนุษย์บางคนสามารถดำรงอยู่โดยปราศจากเพศวิถีรวมทั้งไม่ต้องมีรสนิยมทางเพศก็ได้ ตัวอย่างของมนุษย์เหล่านี้ก็คือผู้ที่หลุดพ้นอย่างสิ้นเชิงแล้ว (หรือพระอรหันต์ทุกกลุ่ม) ในพุทธศาสนานั่นเอง

การศึกษาเรื่องราวของผู้หลุดพ้นระดับต่าง ๆ โดยเฉพาะผู้หลุดพ้นแล้วอย่างสิ้นเชิงเป็นเรื่องเสี่ยงกระทบต่อศรัทธาของสาวก และยังมีผู้ศึกษาค้นคว้าน้อยมากแม้ในสังคมพุทธไทยร่วมสมัย บทความวิจัยชิ้นนี้สามารถต่อยอดไปสู่การศึกษาสภาวจิตของพระอรหันต์เพื่อตอบคำถามว่า บุคคลที่ดำรงอยู่โดยปราศจากเพศวิถีนั้น ท่านใช้ชีวิตอย่างไรและมีอารมณ์ความรู้สึกอย่างไร หากไม่มีอารมณ์ความรู้สึกแบบชาวโลกแล้ว อะไรคือแรงจูงใจในการทำกิจที่สักแต่ว่าทำ พระอรหันต์มีสิ่งที่เรียกว่า “passion” ในการทำกิจต่าง ๆ เหมือนมนุษย์ทั่วไปหรือไม่ แรงดึงดูด (attraction) ของพระอรหันต์เป็นอย่างไรและแรงดึงดูดทางปัญญารวมทั้งกรุณาของพวกท่านเกี่ยวข้องกับ “passion” หรือไม่และอย่างไร ฯลฯ เหล่านี้เป็นคำถามที่สามารถทำวิจัยต่อไปได้อีกพอสมควร

## เชิงอรรถ

[1] สำนวนอภิธรรมว่า จิตที่เป็นกิริยา หรือ มโนธาตุที่เป็นกิริยา ไม่เป็นกุศล ไม่เป็นอกุศล และไม่เป็นวิบากของกรรม (อภิ.สง. (ไทย) 34/566/163) อรรถกถาอภิธรรมอธิบายว่า ที่ชื่อ กิริยา นั้น เป็นเพียงการกระทำ ในกิริยาจิตทุกดวง กิริยาจิตใดไม่ถึงความเป็นชวนะ กิริยาจิตนั้นย่อมไม่มีผล เหมือนดอกไม้ลม กิริยาจิตใดถึงความเป็นชวนะ กิริยาจิตนั้นก็ไม่มีผล เหมือนดอกไม้ที่ต้นมีรากขาดแล้ว ย่อมเป็นเพียงการกระทำเท่านั้น เพราะเป็นไปด้วยอำนาจยังกิจนั้นๆ ให้สำเร็จ (อภิ.สง.อ. (ไทย) 1/566/586)

**บรรณานุกรม**

ขุนสรรพกิจโกศล. (ม.ป.ป.). *ลักขณาทิจตุกะแห่งปรมัตถธรรม.* กรุงเทพฯ: ม.ป.ท.

ธรรมสุตตะ. (2023, กันยายน). *รูปาวจรจิต ๑๕.* สืบค้นจาก https://www.dhamma-sutta.com/2023/09/blog-post.html

ธีร์ วงศ์นที. (2562). พระพุทธเจ้าเป็น aromantic asexual หรือไม่. *วารสารมานุษยวิทยาศาสนา,* 1(1), 105-116.

นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ. (2563). แนวคิดเรื่อง “ความหลากหลายทางเพศ” ในกระบวนทัศน์วิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์. *วารสารวิชาการมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยบูรพา,* 28(3), 312-339.

พระสัทธัมมโชติกะ ธัมมาจริยะ. (2553). *ปรมัตถโชติกะ ปริจเฉทที่ ๑-๒-๖.* กรุงเทพฯ: มูลนิธิสัทธัมมโชติกะ.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 12.* กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 18.* กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 19.* กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 20.* กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 24.* กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 29.* กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 33.* กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 36.* กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *อรรถกถาพระไตรปิฎกภาษาไทย มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์ ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 2.* กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2553). *อรรถกถาภาษาไทย อังคุตตรนิกาย เอกกนิบาต ภาค 1.* กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2556). *อรรถกถาภาษาไทย ธรรมบท ขุททก นิกาย ภาค 1*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2556). *อรรถกถาภาษาไทย ธรรมบท ขุททก นิกาย ภาค 2.* กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2559). *อรรถกถาภาษาไทย ขุททกนิกาย อปทาน ภาค 1*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2560). *อรรถกถาพระไตรปิฎกภาษาไทย ธรรมสังคณี.* กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2560). *อรรถกถาพระไตรปิฎกภาษาไทย ปัญจปกรณ์.* กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2560). *อรรถกถาภาษาไทย พระวินัยปิฎก สมันตปาสาทิกา ภาค ๑ ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

สมคิด แสงจันทร์. (2566). เพศวิถี (ที่รอการ) ศึกษาในพุทธศาสนา: ประกายความคิดเรื่องเพศวิถีในพุทธศาสนา กับตัวอย่างพระอรหันต์เพศวิถี. *วารสารมานุษยวิทยาศาสนา,* 5(2), 27-42.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. (2561). นักบวชในอินเดียยุคต้น: ศึกษาความเป็นนักบวชในวิถีแห่ง “สมณะ” และ “พราหมณ์”. *วารสารอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร*, 40(2), 255-275.

Barrell, A. (2023). What does it mean to be asexual? Medical News Today. Retrieved from https://www.medicalnewstoday.com/articles/327272

Ferguson, S. (2022). What does it mean to be both aromantic and asexual? *Healthline.* Retrieved from https://www.healthline.com/health/aromantic-asexual

Goettsch, S. L. (1989). Clarifying basic concepts: Conceptualizing sexuality. T*he Journal of Sex Research,* 26(2), 249-255.

Harris, V. (2013). Histories of 'sex', histories of 'sexuality'. *Contemporary European History*, 22(2), 295-301.

Oxford University LGBTQ+ Society. (n.d.). *What do "asexual" and "aromantic" mean?* Retrieved from https://www.oulgbtq.org/what-do-asexual-aromantic-mean.html

The Center. (2024). What is LGBTQIA+? Retrieved from https://gaycenter.org/community/lgbtq/

The University of North Carolina at Chapel Hill. (n.d.). Asexuality, attraction, and romantic orientation. *LGBT Center*. Retrieved from https://lgbtq.unc.edu/resources/exploring-identities/asexuality-attraction-and-romantic-orientation/

Zambon, V. (2023). *What are the different types of sexualities?* Retrieved from https://www.medicalnewstoday.com/articles/types-of-sexuality#types

# ลิ้มรสความดัง: บทบาทของเชฟคนดังในการเปลี่ยนแปลงศาสตร์แห่งการทำอาหาร

# Tasting Fame: The Role of Celebrity Chefs in Transforming Gastronomy

ปิยรัตน์ ปั้นลี้
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

Piyarat Panlee
Faculty of Social Sciences, Kasetsart University
Email: Piyarat.pan@ku.th

วันรับบทความ: 16 สิงหาคม 2567 (Received August 16, 2024)
วันแก้ไขบทความ: 9 กันยายน 2567 (Revised September 9, 2024)
วันตอบรับบทความ: 23 กันยายน 2567 (Accepted September 23, 2024)

## บทคัดย่อ

บทความนี้ตรวจสอบความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนระหว่างอาหาร วัฒนธรรมคนดัง และสิทธิอำนาจทางอาหารจากมุมมองทางมานุษยวิทยา การเกิดขึ้นของเชฟคนดังได้ส่งผลกระทบอย่างลึกซึ้งต่อโลกแห่งการทำอาหาร โดยกำหนดมุมมองของสังคมและมีอิทธิพลต่อพฤติกรรมผู้บริโภคและวัฒนธรรมอาหาร การวิเคราะห์บทบาทของบุคคลสำคัญเหล่านี้เผยให้เห็นว่า เชฟคนดังไม่ได้เพียงแค่มีทักษะในการทำอาหารเท่านั้น แต่ยังกลายเป็นสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่สามารถกำหนดแนวโน้มและมาตรฐานในศาสตร์แห่งการทำอาหารได้อีกด้วย บทความแบ่งออกเป็นสามส่วน ได้แก่ ส่วนแรกแนะนำแนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมอาหาร วัฒนธรรมการกิน และศาสตร์แห่งการทำอาหาร ส่วนที่สองตรวจสอบอิทธิพลของวัฒนธรรมคนดังต่อวงการอาหาร และส่วนที่สามสำรวจพลวัตอำนาจ

และผลกระทบทางวัฒนธรรมของเชฟคนดังต่อศาสตร์แห่งการทำอาหารร่วมสมัย บทความนี้สรุปโดยเน้นถึงบทบาทสำคัญของเชฟคนดังในการเปลี่ยนแปลงวิธีปฏิบัติในการทำอาหารและการมีส่วนร่วมของสาธารณชนกับอาหาร ทำให้พวกเขากลายเป็นบุคคลสำคัญในภูมิทัศน์อาหารร่วมสมัย

**คำสำคัญ:** เชฟคนดัง, ศาสตร์แห่งการทำอาหาร, วัฒนธรรมอาหาร, วัฒนธรรมคนดัง, สิทธิอำนาจทางอาหาร

## Abstract

This article examines the complex interplay between food, celebrity culture, and culinary authority through an anthropological perspective. The emergence of celebrity chefs has profoundly influenced the culinary world, shaping societal perceptions and affecting consumer behavior and food culture. By analyzing the roles of key figures, the article demonstrates how celebrity chefs extend beyond their culinary skills to become cultural icons capable of setting trends and standards in gastronomy. The article is structured into three parts: the first introduces the concepts of food culture, eating culture, and gastronomy; the second investigates the influence of celebrity culture on the culinary field, and the third explores the power dynamics and cultural impact of celebrity chefs in contemporary gastronomy. The article concludes by underscoring the significant role of celebrity chefs in transforming culinary practices and public engagement with food, positioning them as pivotal figures in the contemporary culinary landscape.

**Keywords:** celebrity chef, gastronomy, food culture, celebrity culture, culinary authority

**บทนำ**

*"I am a chef who happens to appear on the telly, that's it."*
*– Gordon Ramsay. (2008)*

ในปัจจุบันอิทธิพลของวัฒนธรรมผู้มีชื่อเสียงหรือวัฒนธรรมคนดัง (celebrity culture) แทรกซึมอยู่ในแง่มุมต่าง ๆ ของชีวิตทางสังคม มีส่วนในการกำหนดบรรทัดฐานและค่านิยมของสังคม และส่งผลกระทบต่อสังคมครอบคลุมหลายด้าน ไม่ว่าจะเป็นอิทธิพลต่อพฤติกรรมผู้บริโภค การกำหนดแนวโน้มแฟชั่นและรูปแบบการใช้ชีวิต โดยความหลงใหลและใส่ใจที่สังคมมอบให้กับบุคคลสาธารณะเหล่านี้ ปรากฏทั้งในแวดวงอุตสาหกรรมบันเทิง กีฬา ข่าว หรือแม้กระทั่งแวดวงการศึกษา ซึ่งโลกแห่งการทำอาหารก็ไม่มีข้อยกเว้น

เชฟผู้มีชื่อเสียงหรือเชฟคนดัง (celebrity chef) มีจำนวนเพิ่มมากขึ้นในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา พวกเขาทรงอิทธิพลในอุตสาหกรรมอาหาร และร้านอาหาร โดยชื่อและรูปภาพของพวกเขามักปรากฏบนผลิตภัณฑ์ต่าง ๆ ตั้งแต่ตำราอาหารไปจนถึงเครื่องใช้ในครัว ชื่อเสียงหรือความดังของพวกเขาดึงดูดลูกค้าเข้าร้านได้ และการรับรอง (endorsement) จากพวกเขาช่วยเพิ่มยอดขายให้ผลิตภัณฑ์ได้ เชฟคนดังที่รวยที่สุดในโลกห้าอันดับแรกมีมูลค่าทรัพย์สินรวมกันกว่าสองพันล้านเหรียญสหรัฐหรือประมาณเจ็ดหมื่นสองพันห้าร้อยล้านบาท (McIntyre, 2023) "ความสำเร็จ" ของพวกเขาจึงได้กลายเป็นสิ่งสำคัญในวัฒนธรรมสมัยนิยม

ตัวอย่างที่โดดเด่นอย่างหนึ่งของปรากฏการณ์นี้คือ การเกิดขึ้นของรายการที่เน้นการทำอาหาร (cooking show) เช่น *Chef's Table* ของ Netflix แพลตฟอร์มสตรีมมิ่งตามความต้องการ (On-demand streaming platform) แบบชำระเงินที่ใหญ่ที่สุดในโลก ฉายครั้งแรกในปี ค.ศ. 2015 เป็นสารคดีที่สำรวจชีวิตและปรัชญาการทำอาหารของเชฟคนดังระดับโลก นำเสนอเมนูอาหารและเทคนิคที่แปลกใหม่ ในขณะเดียวกันก็เจาะลึกถึงภูมิหลังและ

แรงบันดาลใจของพวกเขาด้วย ความสำเร็จของสารคดีชุดนี้ทั้งในแง่รายได้และรางวัล จุดประกายการอภิปรายที่ทำให้การเข้าใจความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนระหว่างอาหาร คนดัง และวัฒนธรรม มีความสำคัญอย่างยิ่ง

บทความนี้ใช้มุมมองทางมานุษยวิทยาอาหาร (Anthropology of food) เพื่อสำรวจตรวจสอบความสัมพันธ์ระหว่างอาหารกับวัฒนธรรมคนดังทั้งในแง่ความสำคัญทางวัฒนธรรมอาหาร การทำอาหาร และผลกระทบของวัฒนธรรมคนดังที่มีต่อสังคมร่วมสมัย บทความแบ่งออกเป็นสามส่วน *ส่วนแรก* ทำหน้าที่แนะนำผู้อ่านให้เข้าใจถึงวัฒนธรรมอาหาร วัฒนธรรมการกิน และศาสตร์แห่งการทำอาหาร *ส่วนที่สอง* เจาะลึกถึงอิทธิพลของวัฒนธรรมผู้มีชื่อเสียงที่แพร่หลายในโลกแห่งการทำอาหาร โดยมุ่งเน้นไปที่เชฟคนดัง ในขณะที่ *ส่วนที่สาม* ชี้ให้เห็นถึงอิทธิพลของวัฒนธรรมคนดังต่อศาสตร์แห่งการทำอาหาร โดยมีเป้าหมายในการเปิดโอกาสให้โลกวิชาการได้สำรวจความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนระหว่างอาหาร คนดัง และวัฒนธรรม เพื่อนำเสนอมุมมองที่ครอบคลุมเกี่ยวกับอิทธิพลที่มีต่อกันระหว่างวัฒนธรรมอาหาร และผู้มีชื่อเสียง อันจะทำให้เราสามารถเข้าใจวิธีที่อาหารและวัฒนธรรมมาบรรจบกันได้ดียิ่งขึ้น ขณะเดียวกันในบริบทของสังคมไทย วัฒนธรรมอาหารและคนดังมีความสำคัญอย่างยิ่ง เนื่องจากอาหารไทยได้รับอิทธิพลจากทั้งประเพณีท้องถิ่นและกระแสจากภายนอก เชฟคนดังในประเทศไทย เช่น เชฟที่ปรากฏในสื่อดิจิทัลและรายการโทรทัศน์ มีบทบาทสำคัญในการส่งเสริมอาหารไทยในเวทีสากล อีกทั้งยังมีส่วนในการอนุรักษ์วัตถุดิบพื้นบ้านและสูตรดั้งเดิม การศึกษานี้จึงช่วยปูทางเพื่อทำความเข้าใจบทบาทของเชฟคนดังต่อการสืบสานและเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมอาหารไทยในสังคมปัจจุบัน

**วัฒนธรรมอาหาร วัฒนธรรมการกิน และศาสตร์แห่งการทำอาหาร**

อาหารเป็นปัจจัยสำคัญในโครงสร้างสังคมของมนุษย์ โดยไม่เพียงแต่เป็นปัจจัยในการดำรงชีพเท่านั้น แต่ยังเป็นสื่อกลางในการแสดงออกทางวัฒนธรรมและการผูกพันทางสังคมอีกด้วย ในทัศนะทางมานุษยวิทยา อาหารสะท้อนถึงการปรับตัวของมนุษย์ต่อสภาพแวดล้อม และเป็นเครื่องหมายของอัตลักษณ์ ประเพณี และอำนาจภายในสังคม (Mintz & Du Bois, 2002) อาหารมีบทบาทสำคัญในพิธีกรรม เทศกาล และการรวมตัวของชุมชน ซึ่งการรับประทานอาหารร่วมกันมักส่งเสริมให้เกิดความรู้สึกเป็นหนึ่งเดียวและความสามัคคีในสังคม ในหลายวัฒนธรรม การเตรียมและการแบ่งปันอาหารช่วยเสริมสร้างความสัมพันธ์ทางเครือญาติและรักษาลำดับชั้นทางสังคม ซึ่งบ่งชี้ถึงความสำคัญในการสร้างและรักษาความสัมพันธ์ทางสังคม (Counihan, 1999)

วิธีการรับรู้และการใช้อาหารในสังคมเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา ในสังคมก่อนยุคสมัยใหม่ การขาดแคลนอาหารมักกำหนดความสัมพันธ์ทางสังคม โดยการเข้าถึงอาหารบางชนิดสะท้อนถึงสถานะหรือชนชั้นทางสังคมของบุคคล การถือกำเนิดของอุตสาหกรรมและโลกาภิวัตน์ทำให้การผลิตอาหารเข้าถึงได้ง่ายขึ้น นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงรูปแบบการบริโภคและการเลือกอาหารแบบประชาธิปไตย (Ferguson, 2006) ในสังคมร่วมสมัย อาหารจานด่วนและอาหารรสเลิศอยู่คู่กัน เป็นสัญลักษณ์ของทั้งการบริโภคแบบมวลชนและสถานะทางสังคมชั้นสูง อาหารได้ก้าวข้ามบทบาทเชิงหน้าที่จนกลายมาเป็นองค์ประกอบของวัฒนธรรมสมัยนิยม เชฟชื่อดัง รายการทำอาหาร และโซเชียลมีเดียได้เปลี่ยนอาหารให้กลายเป็นรูปแบบของความบันเทิงและทางเลือกในการใช้ชีวิต โดยกระแสอาหารมีอิทธิพลต่อการรับรู้และการบริโภคของสาธารณชน (Johnston & Goodman, 2010) ปรากฏการณ์นี้ได้เปลี่ยนอาหารจากสิ่งจำเป็นให้กลายมาเป็นสัญลักษณ์ของตัวตน สถานะ และการแสดงออกส่วนบุคคล ซึ่งเน้นย้ำถึงบทบาทเชิงพลวัตของอาหารในการกำหนดวัฒนธรรมร่วมสมัย มานุษยวิทยาอาหาร (Anthropology of food) เป็นสาขาย่อยที่

ศึกษาเกี่ยวกับมิติทางวัฒนธรรม สังคม และสัญลักษณ์ของอาหารและการบริโภคอาหาร โดยมีรากฐานจากแนวคิดเชิงโครงสร้างของ Claude Lévi-Strauss และมานุษยวิทยาเชิงสัญลักษณ์ของ Mary Douglas ซึ่งชี้ให้เห็นว่า อาหารไม่เพียงเป็นสิ่งจำเป็นในการดำรงชีพเท่านั้น แต่ยังเป็นสื่อกลางในการสร้างความสัมพันธ์ทางสังคม อัตลักษณ์ และการแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรมอีกด้วย (Lévi-Strauss, 1969; Douglas, 1999) นักวิชาการได้ศึกษาแนวทางการบริโภคอาหารเพื่อสะท้อนลำดับชั้นทางสังคม ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และโครงสร้างทางเศรษฐกิจ โดยเน้นถึงบทบาทของอาหารในการกำหนดและรักษาขอบเขตทางวัฒนธรรม (Mintz & Du Bois, 2002) โดยเน้นการใช้ชาติพันธุ์วรรณนา การสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม และการสัมภาษณ์ ทำให้นักวิจัยสามารถค้นพบความหมายของการบริโภคอาหารในชีวิตประจำวัน มานุษยวิทยาอาหารยังช่วยให้เข้าใจกระบวนการระดับโลก เช่น การล่าอาณานิคม การย้ายถิ่นฐาน และโลกาภิวัตน์ ที่มีผลต่อระบบอาหารท้องถิ่นและอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม (Mintz, 1985) กรอบคิดนี้ยังนำเสนอแนวคิดสำคัญในการศึกษาปัญหาร่วมสมัย เช่น ความมั่นคงด้านอาหาร ความยั่งยืน และประชาธิปไตยด้านอาหาร โดยเน้นบทบาทของอาหารในฐานะองค์ประกอบสำคัญของการเปลี่ยนแปลงทางสังคม

ในการทำความเข้าใจมิติทางวัฒนธรรมของอาหาร ศัพท์สำคัญบางคำ เช่น “วัฒนธรรมอาหาร” (food culture) “วัฒนธรรมการกิน” (eating culture) และ “ศาสตร์แห่งการทำอาหาร” (gastronomy) มักถูกใช้สลับกันในบางบริบท แต่คำเหล่านี้มีความแตกต่างในเชิงความหมาย การศึกษาและทำความเข้าใจความหมายของแต่ละคำจึงเป็นสิ่งสำคัญในการสร้างกรอบวิเคราะห์ที่รอบด้านสำหรับปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมเกี่ยวกับอาหาร

วัฒนธรรมอาหาร หมายถึง การปฏิบัติทางวัฒนธรรม ประเพณี และความเชื่อที่เกี่ยวข้องกับอาหาร ในสังคมหรือภูมิภาคใดภูมิภาคหนึ่ง โดยครอบคลุมถึง ส่วนผสมที่ใช้ วิธีทำอาหาร นิสัยการกิน และสัญลักษณ์ หรือ

ความหมายทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับอาหาร (Smith, 2006) กล่าวได้ว่า วัฒนธรรมอาหารหยั่งรากลึกในประวัติศาสตร์ ศาสนา และค่านิยมของสังคม และช่วยกำหนดอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม ตัวอย่าง ได้แก่ การดื่มชายามบ่าย (afternoon tea) ของชาวอังกฤษ การจัดงานเลี้ยงที่ผู้ร่วมงานนำอาหารจากบ้านมากินร่วมกัน (potluck) หรือ อาหารแบบเมดิเตอร์เรเนียน (Mediterranean food) ที่แพร่หลายในประเทศกรีซและอิตาลี เป็นต้น

ขณะที่วัฒนธรรมการกิน จัดได้ว่าเป็นส่วนย่อยของวัฒนธรรมอาหาร มักมุ่งเน้นด้านสังคมและพฤติกรรมการรับประทานอาหารโดยเฉพาะ รวมถึงมารยาทในการรับประทานอาหาร มารยาทบนโต๊ะอาหาร และประเพณีหรือพิธีกรรมทางสังคมที่สัมพันธ์กันกับมื้ออาหาร วัฒนธรรมการกินนั้นจะแตกต่างกันไปในแต่ละวัฒนธรรม และมีส่วนอย่างมากในการกำหนดทิศทางของพลวัตทางสังคมและความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่โต๊ะอาหาร (Fischler, 1988) เช่น โต๊ะจีนที่สะท้อนวัฒนธรรมจีนที่ให้ความสำคัญต่อการแบ่งปันอาหารกับครอบครัวและเพื่อนฝูง ในขณะที่อาหารฟาสต์ฟู้ด (fast food) สะท้อนวัฒนธรรมอเมริกันที่ให้ความสำคัญกับการบริโภคแบบปัจเจกชน

ส่วนศาสตร์แห่งการทำอาหาร หมายถึง การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างอาหารและวัฒนธรรม โดยมุ่งเน้นไปที่ศาสตร์และศิลป์ในการเตรียมและเสิร์ฟอาหารคุณภาพสูง ศาสตร์แห่งการทำอาหารครอบคลุมถึงแง่มุมเชิงประวัติศาสตร์ ประเพณี และเทคนิคของการทำอาหาร ตลอดจนประสบการณ์ทางผัสสะและความพึงใจในการกินดื่ม (sensory enjoyment) นอกจากนี้ ศาสตร์แห่งการทำอาหารยังมักเกี่ยวข้องกับการทำอาหารแบบฝรั่งเศสดั้งเดิม เน้นการใช้วัตถุดิบสดใหม่ตามฤดูกาล วิธีการปรุงอาหารที่ซับซ้อน และการนำเสนอที่หรูหรา ส่งผลกระทบต่อแนวทางปฏิบัติด้านการทำอาหารทั่วโลก โดยกำหนดทุกอย่างตั้งแต่เทคนิคการทำอาหารไปจนถึงประสบการณ์การรับประทานอาหาร (gourmet experiences) (Laudan, 2013; Santich, 1996)

การทำความเข้าใจความแตกต่างและความเชื่อมโยงระหว่างวัฒนธรรมอาหารที่ให้บริบทที่กว้าง วัฒนธรรมการกินที่มุ่งเน้นแนวปฏิบัติทางสังคม และศาสตร์แห่งการทำอาหารที่ให้ความเข้าใจเฉพาะด้านเกี่ยวกับความเป็นเลิศด้านการทำอาหาร ช่วยให้มีมุมมองที่ครอบคลุมในการวิเคราะห์ความสำคัญทางวัฒนธรรมของอาหารได้ อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาถึงความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนระหว่างอาหาร คนดัง และวัฒนธรรม แนวคิด “ศาสตร์แห่งการทำอาหาร” ดูจะเป็นคำที่ช่วยให้สามารถสำรวจแนวโน้มสำคัญทางวัฒนธรรมอาหารได้ ทั้งความเกี่ยวข้องกับเชฟผู้มีชื่อเสียง ความเกี่ยวข้องกับมาตรฐานการทำอาหารระดับสูงและเทคนิคการปรุงอาหารที่เป็นนวัตกรรมใหม่ ซึ่งล้วนเป็นองค์ประกอบสำคัญของศาสตร์แห่งการทำอาหาร

ศาสตร์แห่งการทำอาหารครอบคลุมทั้งศาสตร์และศิลป์ในการเตรียมอาหาร เทคนิคการทำอาหาร การนำเสนออาหาร และความสำราญทางผัสสะกับอาหารชั้นเลิศ มีรากฐานทั้งจากอารยธรรมโบราณ (Santich, 1996) การปรุงอาหารในยุคกลาง โดยเฉพาะยุคทองของอิสลามที่ได้นำส่วนผสมและเทคนิคการทำอาหารที่ซับซ้อนมาสู่ยุโรป ยุคเรอเนซองส์ (Renaissance) ที่เน้นงานเลี้ยงอันประณีต (Flandrin & Montanari, 2013) จนถึงการทำอาหารสมัยใหม่ที่มีต้นกำเนิดตั้งแต่ศตวรรษที่ 18 ซึ่งประเทศฝรั่งเศสได้รับการยกย่องว่าเป็นต้นแบบ (Laudan, 2013) ทั้งหมดเหล่านี้ล้วนเป็นรากฐานสำคัญในการประกอบอาหารสมัยใหม่ ซึ่งไม่เพียงแค่สะท้อนถึงความเป็นเลิศทางอาหาร แต่ยังเป็นการผสมผสานวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ที่หลากหลาย การทำความเข้าใจศาสตร์แห่งการทำอาหารจึงเป็นการเปิดมุมมองใหม่ในการสำรวจความสำคัญทางวัฒนธรรมของอาหารและเชฟดังในปัจจุบัน

ที่สำคัญจากมุมมองทางมานุษยวิทยา “การทำอาหาร” (cooking) และ “ศาสตร์การทำอาหาร” (gastronomy) แสดงถึงแนวคิดที่แตกต่างกัน แต่เชื่อมโยงกัน การทำอาหารหมายถึงการเตรียมอาหารโดยใช้เทคนิค ส่วนผสม และเครื่องมือเฉพาะของวัฒนธรรมหรือสภาพแวดล้อมนั้น ๆ (Levi-Strauss,

1969) ครอบคลุมถึงแนวทางปฏิบัติในการเตรียมอาหารในชีวิตประจำวันซึ่งฝังรากลึกอยู่ในประเพณีท้องถิ่น และกลยุทธ์การเอาตัวรอด ในทางตรงกันข้าม ศาสตร์การทำอาหารเป็นแนวคิดที่กว้างกว่าและเป็นสัญลักษณ์มากกว่าซึ่งเกี่ยวข้องกับมิติทางวัฒนธรรม สังคม และสุนทรียศาสตร์ของการบริโภคอาหาร ศาสตร์การทำอาหารสะท้อนถึงวิธีการชื่นชม ตีความ และยกระดับอาหารให้เป็นรูปแบบศิลปะ ซึ่งมักเกี่ยวข้องกับชื่อเสียงและเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรม (Ferguson, 2006) ในขณะที่การทำอาหารเป็นกิจกรรมที่จำเป็นของมนุษย์เพื่อความอยู่รอด ศาสตร์การทำอาหารมักจะเน้นที่การพูดคุยเกี่ยวข้องกับอาหาร รวมถึงรสชาติ การนำเสนอ และประสบการณ์ในการรับประทานอาหาร ในสังคมหลายแห่ง ความแตกต่างระหว่างการทำอาหารและศาสตร์การทำอาหารสามารถเน้นย้ำถึงความแตกต่างทางชนชั้น โดยศาสตร์การทำอาหารมักเชื่อมโยงกับแนวทางปฏิบัติของชนชั้นสูงหรือกระแสการทำอาหารทั่วโลก ในขณะที่การทำอาหารยังคงหยั่งรากลึกอยู่ในชีวิตประจำวันของคนในท้องถิ่น ดังนั้น มานุษยวิทยาจึงมองว่า การทำอาหารเป็นแนวทางปฏิบัติสากลของมนุษย์ ในขณะที่ศาสตร์การทำอาหารถูกมองว่าเป็นโครงสร้างทางวัฒนธรรมที่สะท้อนความหมายทางสังคมที่กว้างขึ้นและพลวัตของอำนาจที่เกี่ยวข้องกับอาหาร (Counihan, 1999)

หลายทศวรรษที่ผ่านมา ศาสตร์แห่งการทำอาหารเกิดการเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญ ซึ่งขับเคลื่อนโดยแนวคิดนวัตกรรม (innovation) โลกาภิวัตน์ (globalization) และความยั่งยืน (sustainability) ทำให้เกิดแนวโน้มที่ส่งผลต่อสังคมหลายแนวโน้ม อาทิ อาหารฟิวชั่น (fusion cuisine) เป็นแนวโน้มที่ดำเนินมาหลายทศวรรษแต่ก็คงได้รับความนิยม อาหารฟิวชั่นคือรูปแบบการทำอาหารที่ผสมผสานองค์ประกอบจากแบบแผนการทำอาหารที่แตกต่างกันเพื่อสร้างอาหารที่เป็นนวัตกรรมใหม่ ช่วยให้เชฟได้ทดลองกับรสชาติ เทคนิค และส่วนผสมจากวัฒนธรรมที่หลากหลาย (Santich, 1996) แนวโน้มนี้สะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อมโยงวัฒนธรรมระดับโลก

แนวโน้มที่โดดเด่นอีกประการหนึ่งคือ ศาสตร์แห่งการทำอาหารเชิงโมเลกุล (molecular gastronomy) เป็นสาขาหนึ่งของวิทยาศาสตร์การอาหาร (food science) ซึ่งนำโดยนักวิทยาศาสตร์และเชฟอย่าง Hervé This และ Ferran Adrià เป็นการศึกษากระบวนการทางกายภาพและทางเคมีที่เกิดขึ้นระหว่างการปรุงอาหาร ผสมผสานศิลปะการทำอาหารเข้ากับหลักการทางวิทยาศาสตร์ และนำไปสู่ประสบการณ์ทางผัสสะใหม่ (This, 2006) เช่น การเกิดฟอง (foaming) โดยการผสมก๊าซลงในของเหลวเพื่อสร้างฟองหรือโฟมที่ช่วยเพิ่มรสชาติหรือตกแต่งจาน หรือการทำให้เป็นเจล (gelification) โดยการใช้ไฮโดรคอลลอย์ เช่น เจลาติน เพื่อเปลี่ยนของเหลวให้เป็นเจล หรือที่มักเรียกกันว่า เยลลี่

แนวโน้มสำคัญอีกประการหนึ่งคือ แนวคิด “จากฟาร์มสู่โต๊ะ” (farm-to-table) เป็นความเคลื่อนไหวทางอาหาร (food movement) และการเคลื่อนไหวทางสังคม (social movement) ที่เน้นการจัดหาอาหารโดยตรงจากผู้ผลิตในท้องถิ่น ส่งเสริมวัตถุดิบที่สดใหม่ ตามฤดูกาล และเป็นอาหารอินทรีย์ (organic food) เพื่อสร้างการเชื่อมโยงโดยตรงระหว่างผู้บริโภคและแหล่งที่มาของอาหาร (Laudan, 2013) โดยมีแนวทางปฏิบัติ อาทิ การรับประทานอาหารตามฤดูกาล ส่งเสริมการมีส่วนร่วมของชุมชน และการมีส่วนร่วมในตลาดของเกษตรกรนอกจากนี้ ยังมีเป้าหมายที่จะปรับปรุงคุณภาพทางโภชนาการของมื้ออาหารโดยมุ่งเน้นไปที่อาหารสดที่ผ่านการแปรรูปน้อยที่สุด และอยู่ในระบบอาหารที่ตรวจสอบย้อนกลับได้ แนวทางนี้ไม่เพียงแต่สนับสนุนเกษตรกรในท้องถิ่นและเศรษฐกิจเท่านั้น แต่ยังส่งเสริมความยั่งยืนและความรับผิดชอบต่อสิ่งแวดล้อมด้วย (Robinson & Farmer, 2017)

การพิจารณามิติความยั่งยืนและจริยธรรม เป็นส่วนสำคัญในการทำอาหารร่วมสมัยมากขึ้น ตัวอย่างเช่น ความตระหนักรู้ของผู้บริโภคเกี่ยวกับปัญหาสิ่งแวดล้อมและสวัสดิภาพสัตว์ที่เพิ่มมากขึ้น ทำให้ความนิยมอาหารที่ทำจากพืชและอาหารมังสวิรัติเพิ่มมากขึ้นเป็นเงาตามตัว ในปัจจุบัน เชฟและ

ร้านอาหารจึงมีแนวโน้มที่จะเน้นจริยธรรมในการจัดหาอย่างยั่งยืน การลดของเสีย การปฏิบัติต่อสัตว์ในการประกอบอาหารมากขึ้น (Laudan, 2013) การเปลี่ยนแปลงนี้สะท้อนให้เห็นถึงแนวโน้มของสังคมที่ปรารถนาที่จะลดผลกระทบด้านลบจากกิจกรรมของมนุษย์ต่อโลกให้เหลือน้อยที่สุด

ศาสตร์แห่งการทำอาหารมีผลกระทบอย่างลึกซึ้งต่อวัฒนธรรมอาหารในหลาย ๆ ด้าน ทั้งด้านการปฏิบัติการทำอาหาร พฤติกรรมทางสังคม และการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ ตัวอย่างเช่น ศิลปะการเตรียมและการนำเสนออาหาร (food preparation and presentation) ซึ่งไม่เพียงแต่เน้นรสชาติ แต่ยังรวมถึงสุนทรียศาสตร์และประสบการณ์ทางผัสสะอีกด้วย นวัตกรรมในการจัดจานและการสร้างสรรค์เมนูที่ละเอียดและประณีตช่วยยกระดับประสบการณ์การรับประทานอาหาร (Santich, 1996) ตัวอย่างเช่น ความสำคัญของการจัดจาน ที่นอกจากความสวยงามจะช่วยกระตุ้นความรู้สึกและเพิ่มความอยากอาหารแล้ว ก็ยังสามารถบอกเล่าเรื่องราวหรือบริบทของอาหาร หรือแม้แต่แนวคิดในการสร้างสรรค์เมนูได้เช่นกัน ขณะเดียวกันในยุคที่ภาพถ่ายอาหารมีความสำคัญในสื่อสังคม การจัดจานก็เป็นเครื่องมือการสร้างเอกลักษณ์ของร้านและเชฟได้

การเน้นที่สุนทรียภาพนี้ได้ขยายพื้นที่ออกจากร้านอาหารไปยังครัวบ้าน ทำให้หลายคนพยายามนำเสนออาหารในลักษณะที่คล้ายกับที่พบในร้านอาหารระดับสูงจัดจานลงบนโต๊ะอาหารที่บ้านของตนเอง ซึ่งมีผลสำคัญต่อแนวปฏิบัติทางสังคมและการพัฒนามารยาทในการรับประทานอาหาร (dining etiquette) (Romagnoli, 2013) การเน้นประสบการณ์ทางผัสสะนี้ทำให้การรับประทานอาหารกลายเป็นกิจกรรมทางสังคมและวัฒนธรรมที่ถูกกำหนดจากศาสตร์แห่งการทำอาหาร การเปลี่ยนแปลงนี้มีอิทธิพลต่อบรรทัดฐานทางสังคมเกี่ยวกับการนำเสนออาหารและมารยาทการรับประทานอาหาร (This, 2006) จะเห็นได้ว่า ปฏิสัมพันธ์อย่างต่อเนื่องระหว่างวัฒนธรรม วิทยาศาสตร์ และศิลปะนี้ ยังคงขับเคลื่อนให้ศาสตร์แห่งการทำอาหารนี้

ก้าวต่อไปข้างหน้า ในส่วนถัดไป จะสำรวจว่า วัฒนธรรมผู้มีชื่อเสียงมาบรรจบกันกับศาสตร์แห่งการทำอาหารเหล่านี้ได้อย่างไร และอะไรทำให้พวกเขากลายเป็นบุคคลสำคัญในการเปลี่ยนแปลงแนวทางปฏิบัติและการรับรู้ด้านอาหารร่วมสมัย

**วัฒนธรรมคนดัง: การสำรวจอิทธิพลและวิวัฒนาการของเชฟผู้มีชื่อเสียง**

วัฒนธรรมคนดัง (celebrity culture) หมายถึง ปรากฏการณ์ทางสังคมที่มีศูนย์กลางอยู่ที่การผลิต การบริโภค ความหลงใหล และการยกย่องบุคคลที่มีชื่อเสียงในด้านต่าง ๆ เช่น ความบันเทิง กีฬา การเมือง โดยสื่อสังคม (social media) มีบทบาทสำคัญในการขยายและสืบสานวัฒนธรรมนี้ (Driessens, 2014; Turner, 2010) ปรากฏการณ์นี้เกี่ยวข้องกับการที่คนดังกำหนดบรรทัดฐานทางสังคม แนวโน้ม และพฤติกรรมผู้บริโภค รูปแบบการใช้ชีวิต ความคิดเห็น และการรับรองของพวกเขามีอิทธิพลต่อความเห็นของสาธารณชนและการตัดสินใจซื้อ (Rojek, 2012: 23-26) วัฒนธรรมคนดังสะท้อนค่านิยมทางสังคม โดยนำเสนอมุมมองที่ผู้คนใช้กำหนดแรงบันดาลใจ ความสำเร็จ และมาตรฐานความงาม (Rojek, 2004: 116) ขณะเดียวกันก็สานต่ออุดมคติที่ไม่สมจริงและมีส่วนทำให้ชีวิตส่วนตัวกลายเป็นสินค้า (Cashmore, 2006) การทำความเข้าใจวัฒนธรรมคนดังจึงสำคัญในฐานะการตรวจสอบอิทธิพลหลายแง่มุมที่มีต่อการรับรู้ ค่านิยม การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นอยู่ตลอดเวลา

เชฟผู้มีชื่อเสียงหรือเชฟคนดัง (celebrity chef) ถือเป็นผู้เชี่ยวชาญด้านการทำอาหารที่ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางจากความเชี่ยวชาญในการทำอาหาร โดยอาจมีชื่อเสียงในด้านสไตล์หรือแนวทางการทำอาหารที่เป็นเอกลักษณ์ การมีบุคลิกที่โดดเด่น หรือมีชื่อเสียงจากรายการโทรทัศน์ หนังสือทำอาหาร ร้านอาหาร เชฟเหล่านี้ไม่เพียงแต่เชี่ยวชาญในการสร้างสรรค์อาหารจานพิเศษ แต่ยังใช้บุคลิกที่เป็นเอกลักษณ์เพื่อดึงดูดผู้ชม โดยการให้

ความรู้ความบันเทิงแก่ผู้ชมผ่านการปรากฏตัวทางสื่อ แชร์เคล็ดลับการทำอาหาร สูตรอาหาร และข้อมูลเชิงลึกเกี่ยวกับอาหารประเภทต่าง ๆ (Matwick & Matwick, 2015; Rousseau, 2012)

การยกระดับเชฟไปสู่สถานะผู้มีชื่อเสียงหรือคนดัง ผลักดันให้บุคคลเหล่านี้กลายเป็นที่สนใจและกำหนดนิยามใหม่ของการเล่าเรื่องเกี่ยวกับอาหาร การรับประทานอาหาร และโดยเฉพาะอย่างยิ่งศาสตร์แห่งการทำอาหาร การรับรองผลิตภัณฑ์โดยเชฟคนดัง (celebrity endorsement: CE) ส่งผลอย่างมากต่อยอดขาย เช่น รายงานของ Food Business News ระบุว่า Freshly Inc. ซึ่งเป็นบริษัทในเครือของ Nestle USA ร่วมมือกับเชฟคนดังนำเสนอผลิตภัณฑ์ประเภท “Meal kit” ที่โฆษณาว่า “พร้อมรับประทานที่อุ่นกินได้ง่าย ๆ ด้วยไมโครเวฟ แต่ยังคงคุณภาพแบบร้านอาหาร (restaurant-quality meals)” ในชื่อ “Chef’s Special by Freshly” มียอดขายกว่า 1 ล้านชุดต่อสัปดาห์ และประมาณการว่าจะทำยอดขายได้ถึง 430 ล้านดอลลาร์สหรัฐหรือ 15,031 ล้านบาท (Watrous, 2021) สอดคล้องกับการศึกษาของ Calvo-Porral, et al. (2021) ที่ชี้ให้เห็นว่า ความตั้งใจในการซื้ออาหารของผู้บริโภคและความเต็มใจของผู้บริโภคที่จะจ่ายในราคาพิเศษเพื่อผลิตภัณฑ์ “พิเศษ” (premium) นั้น ก็เป็นผลจากอิทธิพลจากความน่าเชื่อถือของคนดังที่แนะนำผลิตภัณฑ์นั้น ๆ ด้วยเช่นกัน สิ่งเหล่านี้เน้นย้ำถึงอิทธิพลที่เชฟคนดังมีต่อมูลค่าตลาดและพฤติกรรมผู้บริโภคในอุตสาหกรรมอาหาร

จะเห็นได้ว่า การเกิดขึ้นและวิวัฒนาการของเชฟคนดัง เป็นการผสมผสานความเชี่ยวชาญด้านการทำอาหารเข้ากับการมองเห็นในสื่อ (media visibility) การสำรวจชีวประวัติ เหตุการณ์สำคัญในอาชีพ ปรัชญาการทำอาหาร ความสำเร็จหรือแม้กระทั่งความล้มเหลว โดยให้บริบทและเน้นย้ำถึงความสำคัญของพวกเขาในโลกแห่งการทำอาหาร ได้ช่วยสร้างความกระจ่างว่า เชฟเหล่านี้มีบทบาทในการกำหนดวัฒนธรรมอาหารร่วมสมัยอย่างไร

กลุ่มผู้เชี่ยวชาญด้านการทำอาหารที่มักได้รับการยกย่องว่าเป็น “เชฟคนดัง” ลำดับแรก ๆ ของโลก เช่น Bartolomeo Scappi, François Vatel, Antoine Carême และ Auguste Escoffier เป็นเชฟผู้มีชื่อเสียงตั้งแต่ยุคเรอเนซองส์จนถึงต้นศตวรรษที่ 20 อิทธิพลของพวกเขาทำให้เกิดการพัฒนาที่สำคัญในอาหารชั้นสูง (haute cuisine) เทคนิคการทำอาหาร และความเป็นมืออาชีพในการทำอาหาร Bartolomeo Scappi เป็นที่รู้จักจากตำราอาหารยุคเรอเนซองส์ (Flandrin, 2013) François Vatel จากงานเลี้ยงอันยิ่งใหญ่ในศตวรรษที่ 17 (Garval, 2019) Antoine Carême จากผลงานด้านอาหารฝรั่งเศสในช่วงต้นศตวรรษที่ 19 (Kelly, 2015) และ Auguste Escoffier จากการปรับปรุงศิลปะการทำอาหารฝรั่งเศสให้ทันสมัยในช่วงปลายศตวรรษที่ 19 และต้นศตวรรษที่ 20 (Escoffier, 1997)

ต่อมาถึงการถือกำเนิดของโทรทัศน์ในศตวรรษที่ 20 ได้ฉายแสงส่องไปยังบุคคลสำคัญด้านการทำอาหารอย่าง James Beard, Fanny Cradock, และ Julia Child ถือเป็นจุดสำคัญของการเปลี่ยนแปลงการรับรู้ของสาธารณชนเกี่ยวกับเชฟและ “งานฝีมือ” ของพวกเขา โดย James Beard ซึ่งมักเรียกกันว่า “Dean of American Cookery” ในฐานะการเป็นผู้แนะนำอาหารอเมริกันแก่ผู้ชมในวงกว้างผ่านตำราอาหาร โรงเรียนสอนทำอาหาร และการปรากฏตัวทางโทรทัศน์มากมายในช่วงทศวรรษที่ 1940 ถึง 1980 (Rousseau, 2012) ขณะที่ Fanny Cradock เป็นเชฟโทรทัศน์ชาวอังกฤษผู้บุกเบิก ซึ่งมีสไตล์อันโดดเด่นและปรากฏตัวในสื่ออย่างกว้างขวางในช่วงทศวรรษ 1950 ในช่วงทศวรรษ 1970 ช่วยให้การทำอาหารกูร์เมต์ (gourmet) เป็นที่นิยมในสหราชอาณาจักร (Geddes, 2019) ส่วน Julia Child ปฏิวัติการทำอาหารที่บ้านของชาวอเมริกันด้วยหนังสือชื่อดังเรื่อง “Mastering the Art of French Cooking” และรายการโทรทัศน์ “The French Chef” ของเธอ ซึ่งออกอากาศในช่วงปี 1960 ถึง 1970 ทำให้อาหารฝรั่งเศสเป็นอาหารที่ครัวเรือนอเมริกันเข้าถึงได้ (Rousseau, 2012) ยุคนี้เป็นการเปลี่ยนแปลงไปสู่การทำให้ศาสตร์

แห่งการทำอาหารเข้าถึงได้ทั่วไปมากขึ้น และยกระดับสถานะของเชฟให้เป็นบุคคลในสื่อมากขึ้น

อย่างไรก็ตาม การถือกำเนิดขึ้นของเชฟคนดังในยุคสมัยใหม่ที่มีบุคลิกโดดเด่นและประสบความสำเร็จทั้งในธุรกิจร้านอาหารและรายการทีวี ในช่วงต้นทศวรรษ 1990 ได้ปฏิวัติมุมมองของสาธารณชนต่อเชฟและอาชีพของพวกเขาอีกครั้ง เชฟอย่าง Marco Pierre White และเชฟผู้ร่วมสมัยของเขา เช่น Gordon Ramsay, Heston Blumenthal และ Ferran Adrià มีชื่อเสียงโด่งดังในช่วงปลายศตวรรษที่ 20 และต้นศตวรรษที่ 21 โดย Marco Pierrer White มักได้รับการยกย่องว่าเป็นเชฟผู้มีชื่อเสียงหรือเซเลปเชฟคนแรกแห่งยุคสมัยใหม่ และกลายเป็นเชฟอายุน้อยที่สุดที่ได้รับสามดาวจากมิชลินในปี ค.ศ. 1995 สร้างมาตรฐานใหม่ให้กับความเป็นเลิศด้านศาสตร์แห่งการทำอาหาร (White & Steen, 2010) ในขณะที่ Gordon Ramsey เป็นที่รู้จักจากบุคลิกที่ดุดัน หัวร้อน และทักษะอันยอดเยี่ยม รวมถึงความสามารถในการสร้างอาณาจักรร้านอาหารระดับโลกและรายการโทรทัศน์ที่ได้รับการยกย่อง (Rousseau, 2012) ส่วน Heston Blumenthal และ Ferran Adrià เป็นผู้บุกเบิกการทำอาหารโมเลกุล โดยผสมผสานวิทยาศาสตร์และศาสตร์แห่งการทำอาหารเข้าด้วยกัน เพื่อสร้างประสบการณ์การรับประทานอาหารที่แปลกใหม่ (Rousseau, S. 2012; Svejenova, et al 2007) ช่วงเวลานี้ถือเป็นการเปลี่ยนแปลงไปสู่แนวทางการทำอาหารแบบทดลองและรอบรู้มากขึ้น ซึ่งมีอิทธิพลต่อเชฟและผู้ชื่นชอบอาหารทั่วโลก

หลังจากนั้นก็เป็นยุคของเชฟคนดังที่มีบุคลิกโดดเด่น เช่น Jamie Oliver, Mario Batali, Rachael Ray และ Nigella Lawson ที่มีชื่อเสียงโด่งดังในช่วงปลายทศวรรษ 1990 และต้นยุค 2000 ที่ได้เปลี่ยนสถานะเป็น “คนดัง” โดยใช้ประโยชน์จากเทคโนโลยีการสื่อสารสมัยใหม่อย่างอินเทอร์เน็ตและแพลตฟอร์มสื่อสังคม (social media platforms) อย่างเชี่ยวชาญ บุคคลเหล่านี้กระจายการลงทุนโดยนำเสนอผลงานของตนผ่านแพลตฟอร์มที่

หลากหลาย ทำให้เรียกได้ว่าเป็นวิวัฒนาการของ “ผู้ประกอบการที่มีชื่อเสียง” (celebrity entrepreneur) (Boyle & Kelly, 2010) ขณะเดียวกัน ในช่วงเวลาที่โทรทัศน์และสื่อมีบทบาทสำคัญในการเผยแพร่วัฒนธรรมการทำอาหาร Jamie Oliver ได้กลายเป็นผู้มีอิทธิพลกับสไตล์การทำอาหารเพื่อสุขภาพที่เข้าถึงได้และการสนับสนุนมื้ออาหารในโรงเรียนให้ดีขึ้น ส่วน Mario Batali เป็นที่รู้จักจากความเชี่ยวชาญด้านอาหารอิตาเลียนและเสน่ห์ของเขาจากการปรากฏตัวในรายการทำอาหาร ขณะที่ Rachael Ray ทำให้การทำอาหารที่บ้านเป็นเรื่องง่ายและรวดเร็วด้วยซีรีส์ “30 Minute Meals” ของเธอ ที่ทำให้ผู้ชมรู้สึกว่า ใคร ๆ ก็ทำอาหารได้ ส่วน Nigella Lawson มีสไตล์ที่โดดเด่นในการทำอาหารทานเล่นตามใจชอบ (Matwick & Matwick, 2019; Rousseau, 2012) ซึ่งยิ่งตอกย้ำลักษณะเฉพาะของยุคนี้ในการทำให้การทำอาหารเป็นเรื่องสนุกและเข้าถึงได้สำหรับทุกคน

การเปลี่ยนแปลงกระบวนทัศน์นี้ก่อให้เกิดรูปแบบความบันเทิงทางธุรกิจแบบใหม่ภายใต้ศาสตร์แห่งการทำอาหาร การเพิ่มจำนวนร้านอาหาร รายการโทรทัศน์ ผลิตภัณฑ์ที่มีแบรนด์ และอื่น ๆ อีกมากมาย ตัวอย่างเช่น รายการเรียลลิตี้โชว์ด้านอาหาร (food reality shows) เช่น รายการในเครือ Food Network รายการแนวสารคดีอย่างเชฟ Baek Jong-won เชฟชาวเกาหลี หรือรายการแนวการท่องเที่ยวอย่างเชฟ Anthony Bourdain การเกิดขึ้นของร้านอาหารประเภทป๊อปอัพ (pop-up restaurants) ที่ตั้งชั่วคราวในสถานที่พิเศษ เช่น พิพิธภัณฑ์ สวนสาธารณะ หรือห้างสรรพสินค้า ซึ่งเป็นการขยายอิทธิพลและเปลี่ยนแปลงอุตสาหกรรมอาหารและวัฒนธรรมอาหารในสังคมให้ยิ่งขึ้นไปอีก การย้อนทบทวนวิถีทางประวัติศาสตร์และอิทธิพลของบุคคลสำคัญในฐานะของเชฟคนดัง ทำให้เห็นว่า วัฒนธรรมคนดังโดยเฉพาะขอบเขตศาสตร์แห่งการทำอาหารนั้น มีมิติทางวัฒนธรรมที่ลึกซึ้ง ส่งผลกระทบและสร้างคุณูปการที่สำคัญอันเป็นการหล่อหลอมให้เกิดวัฒนธรรมอาหารร่วมสมัย

วัฒนธรรมอาหารร่วมสมัยจึงเป็นการผสมผสานระหว่างทางเลือกส่วนบุคคล กระแสสังคม ความตระหนักด้านสุขภาพ ความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี และการแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรม สะท้อนให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงไปสู่การปรับเปลี่ยนพฤติกรรมการกินให้เหมาะกับแต่ละคนมากขึ้น พร้อมไปกับการยอมรับแนวคิดเรื่องความหลากหลายและความยั่งยืน การพัฒนาวัฒนธรรมอาหารร่วมสมัยอย่างต่อเนื่อง จึงไม่เพียงแต่หล่อหลอมแนวทางการรับประทานอาหารของเราเท่านั้น แต่ยังหล่อหลอมปฏิสัมพันธ์ทางสังคมและอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของเราที่มีต่ออาหารด้วย เชฟคนดังจึงมีบทบาทสำคัญในการหล่อหลอมวัฒนธรรมอาหารร่วมสมัยจากการมีอิทธิพลต่อกระแสการทำอาหาร พฤติกรรมผู้บริโภค และค่านิยมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับอาหาร

การเปลี่ยนแปลงนี้ยังสร้างผลกระทบทางด้านการเงินอย่างมีนัยสำคัญ ความสำเร็จทางการเงินอย่างที่ไม่เคยมีมาก่อนของเชฟคนดังนั้น เห็นได้อย่างชัดเจนจากรายได้ส่วนตัวและมูลค่าสุทธิจำนวนมากของพวกเขา ในการจัดอันดับคนดังที่ได้รับค่าตอบแทนสูงสุดในโลก (The World's Highest-Paid Celebrities) ของนิตยสาร Forbes ในปี ค.ศ. 2020 รายได้ต่อปีของ Gordon Ramsay สูงกว่ารายได้ของบุคคลที่มีชื่อเสียงในวงการบันเทิงอย่าง Taylor Swift และ Post Malone หรือนักกีฬาอย่าง Tiger Woods และนักเขียนอย่าง J.K. Rowling (Forbes, 2020) ส่วน Jamie Oliver ซึ่งมีรายได้มูลค่าสุทธิ 200 ล้านดอลลาร์ (Celebrity Net Worth, 2023) ก็เป็นตัวอย่างที่ชัดเจนของการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจที่สำคัญในวงการอาหารที่อาชีพเชฟซึ่งครั้งหนึ่งเคยถือว่าให้ผลตอบแทนทางการเงินน้อย กลับกลายเป็นอาชีพที่ก่อให้เกิดรายได้ที่เพิ่มขึ้นอย่างน่าทึ่งภายในกรอบเวลาอันสั้น

จะเห็นได้ว่า กระบวนการในการเป็นเชฟคนดังเกี่ยวข้องกับการผสมผสานระหว่างความเชี่ยวชาญด้านการทำอาหาร การเปิดเผยต่อสื่อ และการรับรู้ของสาธารณชน ในช่วงแรก เชฟได้รับการยอมรับเป็นหลักจากทักษะในครัวระดับสูง แต่การเติบโตของสื่อที่เกี่ยวข้องกับอาหาร เช่น รายการทำอาหาร

ทางโทรทัศน์ สื่อสังคม และการแข่งขันทำอาหาร ทำให้พวกเขาเป็นบุคคลสาธารณะ การเปลี่ยนแปลงนี้มักเกิดขึ้นจากแพลตฟอร์มสื่อที่สร้างเรื่องราวเกี่ยวกับเชฟ โดยเน้นที่บุคลิกภาพ สไตล์การทำอาหารที่เป็นเอกลักษณ์ และนวัตกรรมในศาสตร์การทำอาหาร เชฟคนดังมักไม่เพียงแต่มีความชำนาญทางเทคนิคเท่านั้น แต่ยังมีเสน่ห์และมีความสามารถในการสร้างแบรนด์ด้วย ซึ่งทำให้พวกเขาสามารถมีส่วนร่วมกับผู้ชมที่กว้างขึ้นนอกเหนือจากขอบเขตของครัวมืออาชีพ บุคลิกของพวกเขาที่แสดงต่อสาธารณชนมีส่วนช่วยกำหนดแนวโน้มด้านอาหารและมีอิทธิพลต่อพฤติกรรมของผู้บริโภคทั่วโลก กระบวนการในการเป็นเชฟคนดังนี้ยังสะท้อนให้เห็นการผสมผสานวัฒนธรรมท้องถิ่นกับอิทธิพลของการทำอาหารระดับโลก โดยใช้ประโยชน์จากการนำเสนอในสื่อเพื่อสร้างสถานะคนดังข้ามวัฒนธรรม ดังนั้นการที่จะสร้างเชฟที่มีชื่อเสียงจึงเป็นปฏิสัมพันธ์แบบพลวัตระหว่างพรสวรรค์ด้านการทำอาหาร การนำเสนอผ่านสื่อ และค่านิยมของสังคมเกี่ยวกับอาหารและวัฒนธรรมในท้องถิ่นนั้น ๆ ด้วย

แนวคิดเรื่องเชฟคนดังส่วนใหญ่เกิดขึ้นในสังคมตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเพิ่มขึ้นของรายการทำอาหารทางโทรทัศน์และการแข่งขันทำอาหารในช่วงปลายศตวรรษที่ 20 เชฟคนดังชาวตะวันตก เช่น Julia Child และ Gordon Ramsay ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวาง ซึ่งนำไปสู่การทำให้ความเชี่ยวชาญด้านการทำอาหารกลายเป็นเรื่องปกติในฐานะรูปแบบหนึ่งของความบันเทิงและอำนาจทางวัฒนธรรม (Hansan, 2008) ปรากฏการณ์นี้ค่อย ๆ แพร่กระจายไปสู่สังคมเอเชียและไทยผ่านกระบวนการโลกาภิวัตน์ โดยที่สื่อตะวันตกและเนื้อหาเกี่ยวกับอาหารถูกบริโภคในบริบททางวัฒนธรรมที่หลากหลาย (Cheung & Chee-Beng 2007)

ในประเทศไทย อิทธิพลของวัฒนธรรมเชฟคนดังเห็นได้ชัดเจนจากเชฟชาวไทยที่ผสมผสานอาหารไทยแบบดั้งเดิมเข้ากับกระแสการทำอาหารระดับโลก เป็นตัวอย่างที่สำคัญของการแพร่กระจายทางวัฒนธรรมนี้ ซึ่งแสดงถึงการผสมผสานระหว่างมรดกไทยและสถานะคนดังระดับนานาชาติ

ดังนั้น เชฟคนดังชาวไทยจึงสะท้อนให้เห็นการเกิดขึ้นของปรากฏการณ์ระดับโลกที่อำนาจด้านการทำอาหารถูกเจรจาต่อรองภายในบริบททางวัฒนธรรมของไทย ทั้งนี้ การสำรวจความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างวัฒนธรรมคนดังและศาสตร์แห่งการทำอาหาร เน้นย้ำถึงอิทธิพลที่มีร่วมกัน และพลวัตที่หล่อหลอมภูมิทัศน์ศาสตร์แห่งการทำอาหารร่วมสมัย ซึ่งสื่อโดยเฉพาะอย่างยิ่งสื่อสังคมมีส่วนช่วยส่งเสริมภาพลักษณ์ของเชฟเหล่านั้น ความเข้าใจดังกล่าว เป็นแนวทางสำคัญต่อการสำรวจอิทธิพลของเชฟคนดังต่อศาสตร์แห่งการทำอาหาร ตลอดจนสำรวจกลไกและผลกระทบทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้น

## เชฟคนดัง อำนาจ และผลกระทบทางวัฒนธรรม

สิทธิอำนาจทางอาหาร (culinary authority) หมายถึง บุคคลหรือสถาบันที่มีระดับความเชี่ยวชาญและความรู้ในศาสตร์การทำอาหาร ซึ่งสามารถมีอิทธิพลต่อกระแสนิยมของอาหารและวัฒนธรรมการรับประทานอาหาร (Brennan, 2014) ผู้มีสิทธิอำนาจทางอาหารนี้ นับรวมถึงเชฟมืออาชีพ โรงเรียนสอนทำอาหาร และนักวิจารณ์อาหาร ความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างวัฒนธรรมคนดังและศาสตร์แห่งการทำอาหาร ถือเป็นกระบวนการสำคัญในการสร้างเชฟคนดังให้เป็นผู้มีสิทธิอำนาจทางอาหาร (construction of culinary authority) กล่าวได้ว่า เชฟคนดังมีบทบาทสำคัญในการกำหนดแนวโน้มอาหารและประสบการณ์การรับประทานอาหารในสังคม การปรากฏตัวของพวกเขาในสื่อที่แพร่หลายช่วยขยายอิทธิพลของพวกเขาที่มีต่อพฤติกรรมของผู้บริโภค (Ashley, 2004) พวกเขาก้าวออกจากห้องครัวมาเป็นสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรม (cultural icon) ตัวอย่างเช่น รายการโทรทัศน์ของเชฟคนดังอย่าง Jamie Oliver และ Gordon Ramsay ที่เข้าถึงผู้ชมหลายล้านคน เชฟคนดังทั้งสองคนไม่เพียงแนะนำสูตรอาหารใหม่ ๆ เทคนิคการทำอาหาร และวัฒนธรรมอาหารแก่ผู้ชมเท่านั้น แต่ยังกำหนดเทรนด์การทำอาหารที่โดนใจผู้ชมทั่วโลกอีกด้วย (Rousseau, 2012)

บทบาทของสื่อ ไม่ว่าจะเป็นการที่ตำราอาหารที่เขียนโดยเชฟคนดังมักจะกลายเป็นหนังสือขายดีก็ยิ่งเพิ่มอิทธิพลของพวกเขามากขึ้น (Ashley, 2004) หรือการที่แพลตฟอร์มสื่อสังคม เช่น Instagram และ YouTube ช่วยให้เชฟสามารถมีปฏิสัมพันธ์กับผู้ติดตาม (followers) ของพวกเขาได้โดยตรง นำเสนอบทเรียนการทำอาหารตามเวลาจริง (real-time) บอกเล่าเรื่องราวเบื้องหลัง และข้อมูลส่วนบุคคลเชิงลึกเกี่ยวกับปรัชญาการทำอาหารของพวกเขา การโต้ตอบโดยตรงนี้ช่วยให้เกิดความไว้วางใจและความเป็นชุมชน ทำให้ผู้บริโภคมีแนวโน้มที่จะรับเอาแนวโน้มอาหารและแนวทางการรับประทานอาหารที่รับรองโดยเชฟเหล่านี้มากขึ้น (Rousseau, 2012) โดยที่เชฟคนดังมีส่วนสำคัญในการกำหนดแนวโน้มในการนำเสนออาหารและสุนทรียศาสตร์ วิธีการจัดจานและการจัดรูปแบบอาหารแบบใหม่ของพวกเขาได้กำหนดการรับรู้และชื่นชมอาหารด้วยสายตา ตัวอย่างเช่น Jamie Oliver เป็นที่รู้จักจากสไตล์การนำเสนออาหารแบบเรียบง่าย เข้าถึงได้ เน้นส่วนผสมจากธรรมชาติ วิธีการจัดเตรียมไม่ยุ่งยาก ผ่านการนำเสนอแบบเป็นกันเองแต่น่าดึงดูดใจ ซึ่งกระตุ้นให้ผู้ปรุงอาหารทางบ้านนำสไตล์ที่คล้ายกันมาใช้ (Matwick & Matwick, 2019) ในทางตรงกันข้าม เชฟอย่าง Heston Blumenthal และ Ferran Adrià ได้สร้างชื่อเสียงให้กับการทำอาหารโมเลกุล โดยใช้เทคนิคและการนำเสนอที่ท้าทายการทำอาหารแบบดั้งเดิม หรือที่ Adrià มักเรียกอาหารของเขาว่า การครัวที่ถูกลดทอนโครงสร้างไปสู่ระดับโมเลกุล (deconstructed cuisine) (Svejenova, et al, 2007)

สไตล์ที่แตกต่างกันของเชฟเหล่านี้ไม่เพียงมีอิทธิพลต่อพ่อครัวแม่ครัวทางบ้านเท่านั้น แต่ยังรวมถึงพ่อครัวแม่ครัวมืออาชีพและร้านอาหารต่าง ๆ อีกด้วย ร้านอาหารมักจะเลียนแบบเทคนิคการนำเสนอที่เป็นที่นิยมโดยเชฟผู้มีชื่อเสียงเพื่อดึงดูดลูกค้าที่กำลังมองหาประสบการณ์การรับประทานอาหารแปลกใหม่ (Ashley, 2004) การเน้นที่รูปลักษณ์ที่สวยงามในการนำเสนออาหารกลายเป็นจุดเด่นของศาสตร์แห่งการทำอาหารในปัจจุบัน ที่มาตรฐาน

ความงามนั้นถูกกำหนดโดยบุคคลสำคัญในการทำอาหารเหล่านี้ (Vernon, 2005) นอกจากนี้ เชฟคนดังยังมีอิทธิพลต่อประสบการณ์การรับประทานอาหารทั้งในการทำอาหารที่บ้านและในร้านอาหาร รายการของพวกเขาที่แพร่ภาพทางโทรทัศน์หรือทางสื่อสังคมส่งผลต่อการฝึกทำอาหารของผู้คนอย่างมาก เช่น โดยรายการของ Jamie Oliver และ “30 Minute Meals” ของ Rachael Ray ไขปริศนาเกี่ยวกับสูตรอาหารที่ซับซ้อน ทำให้ผู้ชมสามารถเข้าถึงเทคนิคการทำอาหารกูร์เมต์ในวงกว้างขึ้น และเชิญชวนให้ผู้ชมทดลองปรุงอาหารใหม่ ๆ ในครัวของตัวเอง เรียกได้ว่า เป็นการทำให้ความรู้ด้านการทำอาหารเป็นเรื่องที่ใคร ๆ สามารถเข้าถึงได้อย่างเท่าเทียมและนำไปสู่ความหลากหลายมากขึ้น

ความเชี่ยวชาญด้านการทำอาหาร และการปรากฏตัวในสื่อ ก่อร่างสร้างอิทธิพลและสิทธิอำนาจในทางอาหารแก่เหล่าเชฟคนดัง ทำให้พวกเขากลายเป็นบุคคลที่น่าเชื่อถือในโลกแห่งการทำอาหาร ขณะเดียวกัน กิจกรรม เช่น การสาธิตสดการทำอาหาร การลงนามในหนังสือ และเทศกาลอาหาร ก็ยิ่งเพิ่มโอกาสการโต้ตอบโดยตรงกับแฟน ๆ และขยายการเข้าถึงและอิทธิพลของพวกเขาในสถานะ “ผู้มีชื่อเสียง” เช่นเดียวกันกับประวัติหรือการได้รับการศึกษาด้านการทำอาหาร และหรือความสำเร็จทางวิชาชีพถือเป็นสิ่งสำคัญในการสร้างอำนาจให้กับเชฟผู้มีชื่อเสียง ที่จะทำให้ถูกวางตำแหน่งเป็นผู้นำในชุมชนด้านอาหาร ตัวอย่างเช่น การจบการศึกษาด้านการทำอาหารจาก The Culinary Institute of America (CIA) Le Cordon Bleu หรือ École Hôtelière de Lausanne ในทำนองเดียวกัน การได้รับรางวัล Michelin Star James Beard Awards หรือ World’s 50 Best Restaurants ก็เป็นการสร้างภูมิหลังอันทรงเกียรติเพื่อยืนยันอำนาจและอิทธิพลของพวกเขาในโลกแห่งการทำอาหาร ซึ่งไม่เพียงแต่ยืนยันความเชี่ยวชาญของพวกเขาเท่านั้น แต่ยังเพิ่มความน่าดึงดูดต่อผู้ผลิตสื่อและผู้ชม ทำให้กระบวนการนี้วนลูปต่อเนื่อง เรียกได้ว่า ถ้าดังแล้วก็ยิ่งดังไปอีก อย่างไรก็ดี ควรกล่าวด้วยว่า เชฟคนดังจำนวนมาก ได้ใช้ประโยชน์จากชื่อเสียงและความดังของตนเพื่อประโยชน์

สาธารณะเช่นกัน ตัวอย่างเช่น การรณรงค์เรื่องอาหารในโรงเรียนที่ดีต่อสุขภาพของ Jamie Oliver

สิทธิอำนาจในทางอาหารของเชฟคนดังยังได้รับการเสริมกำลังจากความร่วมมือกับแบรนด์ที่มีชื่อเสียง ซึ่งความร่วมมือเหล่านี้ มักนำไปสู่การพัฒนากลุ่มผลิตภัณฑ์ที่เกี่ยวกับอาหาร เช่น เครื่องครัว ผลิตภัณฑ์อาหาร และอุปกรณ์ในครัว เป็นต้น ซึ่งยิ่งเป็นการขยายอิทธิพลและอำนาจในการทำอาหารของเหล่าเชฟคนดังไปอีก โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อพวกเขาสร้างแบรนด์สินค้าของตัวเองขึ้นมาเอง และใช้ผลิตภัณฑ์เหล่านั้นในรายการโชว์ของพวกเขาเอง เช่น ผลิตภัณฑ์ของแบรนด์เครื่องไม้เครื่องมือที่ถูกใช้ในรายงาน The Great British Bake Off รายการแข่งขันทำขนมของสหราชอาณาจักร ขายดีเป็นพิเศษในช่วงที่รายการออกอากาศ หรือการที่ Rachale Ray ใช้ผลิตภัณฑ์ต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็น cookware หรือ bakeware ของเธอในรายการตัวเอง ในทางหนึ่ง ผลกระทบต่อมาตรฐานการทำอาหาร เป็นอีกสิ่งหนึ่งซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพลของเชฟคนดัง พวกเขามีส่วนสำคัญในการยกระดับมาตรฐานการทำอาหารด้วยการกำหนดมาตรฐานใหม่ทั้งในด้านคุณภาพและนวัตกรรม ตัวอย่างเช่น การทำอาหารยอดนิยมโดยใช้วัตถุดิบในท้องถิ่นตามฤดูกาล มีอิทธิพลต่อเชฟและผู้ชมทางบ้านให้คำนึงถึงความยั่งยืนและความเป็นท้องถิ่นในการปรุงอาหาร ในอีกทางหนึ่ง เทคนิคการทดลองในการทำอาหารระดับโมเลกุลได้นำหลักการทางวิทยาศาสตร์มาสู่ครัว นำไปสู่การทำอาหารแนวใหม่ที่ผสมผสานศิลปะและวิทยาศาสตร์เข้าด้วยกัน นวัตกรรมเหล่านี้ถูกถ่ายทอดผ่านสื่อ และนำไปสู่การนำไปใช้และการปรับตัวโดยเชฟคนอื่น ๆ และบุคคลทั่วไป

ในขณะเดียวกัน ปรากฏการณ์เชฟคนดังถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่า ทำให้เกิดกระบวนการทำให้วัฒนธรรมการทำอาหารกลายเป็นสินค้าและการค้า (Commercialisation and commodification of culinary culture) รวมถึงการที่เชฟคนดังมักจะให้การรับรองผลิตภัณฑ์ ร้านอาหาร และกิจกรรมเกี่ยวกับ

อาหารที่พิเศษ นำไปสู่การสร้างประสบการณ์การทำอาหารสุดพิเศษที่เข้าถึงได้เฉพาะผู้ที่สามารถซื้อได้เท่านั้น ส่งผลให้เกิดการแบ่งเขตของพื้นที่ใกล้เคียง (gentrification) และเกิดการกีดกันชุมชนที่มีรายได้น้อยจากวัฒนธรรมการรับประทานอาหาร ยิ่งไปกว่านั้น วัฒนธรรมคนดังที่เพิ่มมากขึ้นในอุตสาหกรรมอาหารและร้านอาหารยังส่งผลกระทบต่อสภาพการทำงานของเชฟและพนักงานในร้านอาหารอีกด้วย ความต้องการการบริหารร้านอาหารที่ประสบความสำเร็จและรักษาภาพลักษณ์ที่โดดเด่น นำไปสู่การทำงานหนักเกินไปและการแสวงประโยชน์ ทำให้เชฟและพนักงานในร้านอาหารจำนวนมากต้องทนทำงานหลายชั่วโมง มีสภาพการทำงานที่ย่ำแย่ และค่าจ้างต่ำ (Özdemir Kaya, 2019)

แม้จะมีคำวิจารณ์เกี่ยวกับบทบาทของเชฟคนดังในการสร้างวัฒนธรรมอาหาร แต่ก็เป็นการยากที่จะปฏิเสธถึงอิทธิพลของพวกเขาในฐานะผู้มีอำนาจทางวัฒนธรรมและผู้กำหนดมาตรฐานด้านการทำอาหาร ด้วยการปรากฏตัวผ่านสื่อต่าง ๆ เช่น รายการโทรทัศน์ หนังสือ หรือสื่อสังคม เชฟเหล่านี้ได้กำหนดแนวโน้มด้านอาหารและประสบการณ์การรับประทานอาหาร ข้อมูลรับรองด้านการทำอาหารและความสำเร็จทางวิชาชีพของพวกเขาช่วยเสริมสร้างสิทธิอำนาจของพวกเขาในโลกการทำอาหาร ทำให้พวกเขาสามารถกำหนดกระแสนิยมและมีอิทธิพลต่อความคิดเห็นของสาธารณชนอย่างมีประสิทธิภาพ โดยกล่าวได้ว่า วัฒนธรรมคนดังเป็นส่วนสำคัญในการสร้างสิทธิอำนาจทางอาหารให้กับเชฟเหล่านี้

นอกจากนี้ เชฟคนดังยังมีบทบาทสำคัญในการกำหนด “ภูมิทัศน์ทางอาหาร” (foodscape) ซึ่งหมายถึงสภาพแวดล้อมทางสังคม วัฒนธรรม และกายภาพที่กำหนดวิธีการผลิต การบริโภค และการทำความเข้าใจอาหารในบริบทเฉพาะ (Johnston & Goodman, 2010) ภูมิทัศน์ทางอาหารครอบคลุมตั้งแต่ภูมิศาสตร์และโครงสร้างพื้นฐานการผลิตอาหาร ไปจนถึงปัจจัยทางเศรษฐกิจและสังคมที่ส่งผลต่อการเข้าถึงและความชอบในอาหาร อิทธิพลของเชฟคนดังไม่เพียงแต่จำกัดอยู่ในครัวเท่านั้น แต่ยังแผ่ขยายไปสู่

การสร้างคุณค่าให้กับอาหาร วัฒนธรรมร้านอาหาร และการท่องเที่ยวเชิงอาหาร (gastronomy tourism) ด้วยการยกระดับอาหารหรือเทคนิคบางอย่าง พวกเขากำหนดกรอบเรื่องราวที่สะท้อนถึงกระแสสังคมที่กว้างขึ้น เช่น การส่งเสริมการใช้วัตถุดิบออร์แกนิกและวัตถุดิบจากแหล่งท้องถิ่น หรือการชื่นชมอาหารฟิวชั่นที่รวมเอารสนิยมจากหลายวัฒนธรรม (Ferguson, 2010) ในบริบทนี้ เชฟคนดังจึงกลายเป็น “สถาปนิก” ของภูมิทัศน์ด้านอาหาร โดยมีบทบาทสำคัญในการชี้นำทั้งผู้ผลิตและผู้บริโภคในการปฏิสัมพันธ์และการทำความเข้าใจอาหารในแง่มุมทางสังคมและวัฒนธรรมของพวกเขา (Goodman, Dupuis & Goodman, 2012)

**บทส่งท้าย**

จากบทบาทที่หลากหลายของเชฟคนดังในวัฒนธรรมอาหาร ที่เผยถึงอิทธิพลของพวกเขาต่อศาสตร์แห่งการทำอาหาร ได้เสนอนัยสำคัญของการวิเคราะห์เพื่อความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างอาหาร คนดัง และวัฒนธรรม กระบวนการก้าวขึ้นมาเป็นเชฟคนดังนั้น สัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับการสร้างอำนาจด้านการทำอาหาร การมีสื่อและการปรากฏตัวในที่สาธารณะทำให้พวกเขาได้รับการยอมรับในฐานะผู้เชี่ยวชาญด้านการทำอาหาร (Johnston & Goodman, 2010) นอกจากนี้ยังทำให้เห็นว่า การเพิ่มขึ้นของเชฟคนดังและวัฒนธรรมคนดังมีผลกระทบอย่างมากต่อวัฒนธรรมการทำอาหาร ซึ่งเปลี่ยนวิธีที่ผู้คนรับรู้และมีประสบการณ์ต่ออาหาร เชฟคนดังได้กลายเป็นสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่มีอิทธิพลด้วยการปรากฏตัวในสื่อและการสร้างตัวตนสาธารณะ ในขณะเดียวกัน เชฟคนดังได้เปลี่ยนแปลงศาสตร์แห่งการทำอาหาร ด้วยการสร้างมาตรฐานและเทรนด์ใหม่ผ่านการผสมผสานนวัตกรรมและเทคนิคที่เข้าถึงได้ทั้งในระดับท้องถิ่นและสากล (Hansen, 2008; Ferguson, 2006) ความสามารถของพวกเขาในการกำหนดประสบการณ์การรับประทานอาหาร สุนทรียศาสตร์ และพฤติกรรมของผู้บริโภคนั้น เห็นได้ชัดจากบทบาท

ของพวกเขาในฐานะผู้กำหนดเทรนด์และมาตรฐานในโลกแห่งศาสตร์แห่งการทำอาหาร การสร้างสิทธิอำนาจในการทำอาหารโดยเชฟเหล่านี้สัมพันธ์อย่างแน่นแฟ้นกับสื่อ ภูมิหลังการศึกษา และความสำเร็จในอาชีพของพวกเขา ทำให้อิทธิพลของพวกเขามีมากขึ้นทั้งต่อพ่อครัวแม่ครัวทางบ้านและเชฟมืออาชีพในร้านอาหาร กำหนดมาตรฐานของการนำเสนออาหารและการทำอาหาร ทำให้เทคนิคการทำอาหารที่ซับซ้อนเข้าถึงได้ และส่งเสริมแนวทางการทำอาหารที่ใคร ๆ สามารถเข้าถึงได้อย่างเท่าเทียม ท้ายที่สุด การที่เชฟคนดังมีอิทธิพลต่อศาสตร์แห่งการทำอาหาร ทำให้เราเข้าใจความซับซ้อนของความสัมพันธ์ระหว่างอาหาร คนดัง และวัฒนธรรม เพื่อสร้างการมีส่วนร่วมกับอาหารในชีวิตประจำวัน ได้เน้นย้ำถึงความสำคัญของพวกเขาในฐานะผู้กำหนดจัดวางภูมิทัศน์อาหารในปัจจุบัน อีกทั้งอิทธิพลจากพวกเขายังคงสร้างผลกระทบต่อการเติบโตของตลาดอย่างไม่รู้จบสิ้น

**บรรณานุกรม**

Ashley, B. (2004). *Food and cultural studies*. Routledge.

Brennan, T. (2014). Jennifer J. Davis. *Defining culinary authority: The transformation of cooking in France, 1650-1830*. The American Historical Review, 119(3), 988-989.

Calvo-Porral, C., Rivaroli, S., & Orosa-González, J. (2021). The influence of celebrity endorsement on food consumpti on behavior. *Foods,* 10(9), 2224.

Celebrity Net Worth. (2023). Celebrity chef. Retrieved from https:// www.celebritynetworth.com/category/richest-celebrities/ richest-celebrity-chefs/

Cheung, S. C., & Chee-Beng, T. (2007). Introduction: *Food and foodways in Asia.* In Food and foodways in Asia (pp. 13-22). Routledge.

Counihan, C. (1999). *The anthropology of food and body: Gender, meaning, and power.* Routledge.

Douglas, M. (1999). *Implicit meanings: Essays in anthropology.* Routledge & Paul.

Escoffier, A. (1997). *Auguste Escoffier: Memories of my life.* Van Nostrand Reinhold.

Ferguson, P. P. (2006). *Accounting for taste: The triumph of French cuisine*. University of Chicago Press.

Fischler, C. (1988). Food, self, and identity. *Social Science Information,* 27(2), 275-292.

Flandrin, J. L., & Montanari, M. (2013). *Food: A culinary history* (A.Sonnenfeld, Trans.). Columbia University Press.

Forbes. (2020). The world's highest-paid celebrities. Retrieved from https://www.forbes.com/celebrities/

Garval, M. D. (2019). Emulating Vatel: Portraitomanie, celebrity, and culinary intermediality, 1880-1914. *Esprit Createur*, 59(1), 47-65.

Geddes, K. (2019). *Keep calm and Fanny on: The many careers of Fanny Cradock.* Fantom Publishing.

Hansen, S. (2008). Society of the Appetite. *Food, Culture & Society,* 11(1), 49-67. https://doi.org/10.2752/155280108x276050

Johnston, J., & Baumann, S. (2010). Foodies: *Democracy and distinction in the gourmet foodscape.* Routledge.

Kelly, I. (2015). Carême, Marie-Antoine (1783/4-1833). In D. Goldstein (Ed.), *The Oxford companion to sugar and sweets* (p. 123). Oxford University Press.

Laudan, R. (2013). *Cuisine and empire: Cooking in world history.* University of California Press.

Lévi-Strauss, C. (1969). *The raw and the cooked* (J. Weightman & D. Weightman, Trans.). Harper & Row.

Matwick, K., & Matwick, K. (2015). Inquiry in television cooking shows. *Discourse & Communication*, 9(3), 313-330.

Matwick, K., & Matwick, K. (2019). *Food discourse of celebrity chefs of Food Network.* Palgrave Macmillan.

McIntyre, M. (2023). The 20 richest celebrity chefs in the world. *Wealthy Gorilla.* Retrieved from https://wealthygorilla.com/richest-celebrity-chefs/

Mintz, S. W. (1985). *Sweetness and power: The place of sugar in modern history.* Penguin Books.

Mintz, S. W., & Du Bois, C. M. (2002). The anthropology of food and eating. *Annual Review of Anthropology,* 31, 99-119.

Özdemir Kaya, D. D. (2019). *'Love your job!' A psychosocial research on affective labour in the Turkish fine-dining sector* (Doctoral dissertation, University of Warwick).

Robinson, J. M., & Farmer, J. R. (2017). *Selling local: Why local food movements matter*. Indiana University Press.

Rojek, C. (2004). *Celebrity*. Reaktion Books.

Rojek, C. (2012). *Fame attack: The inflation of celebrity and its consequences*. Bloomsbury Academic.

Romagnoli, D. (2013). "Mind your manners": Etiquette at the table. In J.-L. Flandrin, M. Montanari, & A. Sonnenfeld (Eds.), *Food: A culinary history from antiquity to present* (pp. 328-338). Columbia University Press.

Rousseau, S. (2012). *Food media: Celebrity chefs and the politics of everyday interference.* Bloomsbury.

Santich, B. (1996). *Looking for flavour*. Wakefield Press.

Smith, A. F. (2006). *The Oxford companion to American food and drink.* Oxford University Press.

Svejenova, S., Mazza, C., & Planellas, M. (2007). Cooking up change in haute cuisine: Ferran Adrià as an institutional entrepreneur. *Journal of Organizational Behavior*, 28(5), 539-561.

This, H. (2006). *Molecular gastronomy: Exploring the science of flavor.* Columbia University Press.

Turner, G. (2010). Approaching celebrity studies. *Celebrity Studies,* 1(1), 11-20.

Vernon, J. (2005). The ethics of hunger and the assembly of society: The techno-politics of the school meal in modern Britain. *The American Historical Review,* 110(3), 693-725.

Watrous, M. (2021). Freshly partners with celebrity chefs on limited-edition meals. *Food Business News*. Retrieved from https://www.foodbusinessnews.net/articles/18267-freshly-partners-with-celebrity-chefs-on-limited-edition-meals

White, M. P., & Steen, J. (2010). *The devil in the kitchen: Sex, pain, madness, and the making of a great chef* (E-book ed.). Bloomsbury.

# ครัวไทด่าน : “พื้นที่” และ “ประสบการณ์” ในมุมมอง “มานุษยวิทยาครัว”

# Tai Dan Kitchen: “Space” and “Experience” In the Perspective of “Kitchen anthropology”

เอกรินทร์ พึ่งประชา
คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร
Ekarin Phungpracha
Faculty of Archeology, Silpakorn University
Email: thachinriver@gmail.com

วันรับบทความ: 5 สิงหาคม 2567 (Received August 5, 2024)
วันแก้ไขบทความ: 2 กันยายน 2567 (Revised September 2, 2024)
วันตอบรับบทความ: 10 กันยายน 2567 (Accepted September 10, 2024)

## บทคัดย่อ

บทความนี้มีจุดประสงค์หลักเพื่อ 1) ศึกษาครัวไทด่านในเชิงพื้นที่ว่ามีนัยยะในมิติสังคมและวัฒนธรรมอย่างไร และ 2) ศึกษาครัวไทด่านโดยใช้มุมมองมานุษยวิทยาครัวว่า “คน” และ “ครัว” มีความสัมพันธ์กันอย่างไร ระเบียบวิธีศึกษาประกอบด้วยการสังเคราะห์เอกสารที่เกี่ยวข้องกับประเด็นมานุษยวิทยาครัว ครัวและอาหารไทด่าน รวมถึงการทำงานภาคสนามเพื่อสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมและสัมภาษณ์เชิงลึก พื้นที่ศึกษาคือหมู่บ้านในอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ซึ่งเป็นสังคมเกษตร มีฐานทรัพยากรอาหารที่หลากหลายและมีวัฒนธรรมเฉพาะ โดยเฉพาะรูปแบบครัวและอาหาร ผลการศึกษาเผยให้เห็นว่า ครัวไทด่านมีการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ไม่เพียงแต่มีความสำคัญในเชิงกายภาพ หากแต่ยังเป็นพื้นที่ของประสบการณ์ที่สะท้อนให้เห็น

จุดเริ่มต้นของการปรุงแต่งอาหารที่มี “คน” และ “ครัว” สัมพันธ์ต่อกัน รวมถึงยังสะท้อนการเมืองในความสัมพันธ์ทางสังคม: บทบาททางเพศ การจัดระเบียบมื้ออาหารและการขัดเกลาทางสังคม นอกจากนี้ ยังทำให้เกิดความเข้าใจแหล่งที่มาของอาหาร การปรุงแต่งและวิถีทำกิน

**คำสำคัญ:** การปรุง, การกิน, ครัว, คนไทด่าน, มานุษยวิทยาครัว

## Abstract

The main objectives of this article are to: 1) examine how the Tai Dan kitchen is conceived in social and cultural contexts; and 2) provide an anthropological perspective on the Tai Dan kitchen that emphasizes the relationship between “people” and “kitchen.” As part of the research methodology, in-depth interviews and participatory observation are carried out, and documentation on topics pertaining to kitchen anthropology—more especially, Tai Dan food and kitchen—is synthesized. The study area is a village, an agricultural community, in Dan Sai District, Loei Province. It boasts a diverse range of food resources and a unique culture, particularly with regard to cooking and eating customs. The results of the study indicate that Tai Dan kitchen is significant not only in terms of its physical significance but also as a pivot for experience. The earliest stages of food preparation are shown, when “people” and “kitchen” are interchangeable. It also reflects the politics of social relations: gender roles, meal planning, and socialization. In addition, it contributes to comprehends the food resources, eating and cooking, and ways of life.

**Keywords:** cooking, eating, kitchen, Tai Dan peoples, Kitchen anthropology

## เกริ่นนำ

มนุษย์มีความสัมพันธ์กับ “ครัว” ทั้งในฐานะผู้สรรหาวัตถุดิบ ผู้ปรุง หรือผู้บริโภค โดยมีการจัดระเบียบของคนกับครัวอย่างซับซ้อน ไม่ว่าจะเป็นหน้าที่เชิงกายภาพ บทบาททางเพศ การให้และรับ อัตลักษณ์ ความเชื่อ พิธีกรรม ภูมิความรู้ การคิดค้นสูตรอาหาร ฯลฯ ครัวจึงเป็น “พื้นที่” (space) ที่สร้างประสบการณ์ (experience) ให้กับผู้มีส่วนเกี่ยวข้องในมิติความสัมพันธ์ต่าง ๆ โดยมีกิจกรรม “การทำอาหาร” (cooking) และ “การกิน” (eating) เป็นตัวเชื่อมโยงสานความสัมพันธ์ดังกล่าวเข้าด้วยกัน (Symons, 1994; Lukanuski, 1998; Fox, 2015) ยิ่งกว่านั้น การทำอาหารยังเปรียบได้ดั่งการเล่นแร่แปรธาตุ เปลี่ยนวัตถุดิบให้กลายเป็นสำรับเมนู ซึ่งเกิดจากการผสมผสานส่วนผสมและวิธีการที่หลากหลายเพื่อสร้างความหมายในจานอาหาร (Short, 2006) นัยดังกล่าว อาหารจึงคล้ายกับภาษาที่จะสื่อความหมายได้ จำเป็นต้องถูกกำกับด้วยโครงสร้าง (Lévi-Strauss, 1969) ซึ่งก็คือโครงสร้างทางสังคมและระบบวัฒนธรรมที่ซ่อนอยู่ในความสัมพันธ์ของคนกับครัว

อย่างไรก็ตาม เมื่อเวลาเปลี่ยนผ่าน การทำและการกินอาหารในครัวของหลายสังคมอาจจะเปลี่ยนไปจากเดิม หลายคนอาจอาศัยวัตถุดิบจากการแปรรูปหรืออาหารพร้อมกินอย่างอาหารแช่แข็ง เพียงแค่เข้าไมโครเวฟไม่กี่นาทีก็สามารถตักเข้าปาก วัตถุดิบและอาหารเหล่านี้เป็นผลผลิตของอาหารอุตสาหกรรมที่ถูกออกแบบให้สอดคล้องกับวิถีชีวิตที่เร่งรีบและเน้นความสะดวกสบาย ปรากฏการณ์ดังกล่าวหาใช่ทำให้คนที่ใช้พื้นที่ครัวไร้บทบาท หากแต่เป็นการสร้างตัวตนของครัวในบทบาทใหม่ โดยที่เราอาจไม่จำเป็นต้องมีความรู้เรื่องครัวอย่างลึกซึ้งเช่นก่อน เพียงแค่รู้จักใช้เทคโนโลยีก็สามารถทำอาหารพร้อมเสิร์ฟได้ (Mintz, 2006) กล่าวอีกนัยหนึ่ง เมื่อรูปแบบการ

ดำเนินชีวิตเปลี่ยนแปลงไป วิถีการปรุงและรูปแบบการกินจึงเปลี่ยนตาม “ครัว” ซึ่งแสดงบทบาทและผันหน้าแปรไปตามบริบทดังกล่าว (Pottier, 1999)

ทั้งนี้ จากการวิจัยในประเด็น “ครัว อาหารและการกิน” ช่วงสามทศวรรษที่ผ่านมาพบว่าจะให้ความสำคัญกับการศึกษาประสบการณ์ของผู้คนเกี่ยวกับการจัดเตรียมอาหารของครอบครัว โดยเฉพาะเรื่องการจัดลำดับชั้น (hierarchy) ของสมาชิกในครอบครัว เช่น เรื่องสิทธิการได้อาหารของสมาชิกแต่ละราย บทบาททางเพศ รสนิยม การแบ่งปัน การรวมกลุ่ม พิธีกรรม ฯลฯ (Ceccarini, 2010) ในบริบทดังกล่าว ครัวจึงสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจนำเสนอผ่านครัวและโต๊ะอาหาร โดยเฉพาะบทบาททางเพศเป็นประเด็นที่มีการกล่าวถึงมากที่สุด (DeVault, 1994) อีกประเด็นหนึ่งที่กล่าวถึงกันมากคือ ประสบการณ์ที่เกิดขึ้นจากความสัมพันธ์ของผู้คนในวงอาหารทั้งการนั่งพื้นล้อมวงและบนโต๊ะอาหาร ผ่านการพูดคุยเรื่องราวต่าง ๆ ทั้งเรื่องงานและชีวิต พื้นที่นั่งล้อมวงและโต๊ะอาหารจึงกลายเป็นวงพูดคุยเรื่องราวจิปาถะ โดยเฉพาะกับเรื่องราวของครอบครัวจะเปรียบเสมือนกระบวนการขัดเกลาเลี้ยงดูสมาชิกด้วยการถามสารทุกข์สุกดิบหรือช่วยแก้ปัญหาต่าง ๆ ที่อาจเกิดขึ้นกับสมาชิกในครอบครัว (Clyang & Khoo-Lattimore, 2014) นัยดังกล่าว บทสนทนาในวงอาหารก็คือขั้นตอนการฝึกฝน การสร้างวินัยและการดูแล เพื่อสานความสัมพันธ์ ในมุมดังกล่าวครัวจึงเป็นการเมืองในความสัมพันธ์ของสมาชิกครอบครัว แต่เป็นที่น่าสังเกตว่า ในหลายสังคม โดยเฉพาะสังคมเมืองที่เร่งรีบ “เสียง” ในวงอาหารเริ่มจางหาย เนื่องจากรูปแบบการดำเนินชีวิตที่ต่างไปจากเดิม ทำให้การจัดสรรเวลาในวงอาหารไม่ตรงกัน (Short, 2006)

ส่วนการศึกษาครัวไทยพบว่า จะให้ความสำคัญในเชิงองค์ประกอบหนึ่งของตัวบ้าน ในฐานะพื้นที่ใช้สอยหนึ่ง โดยเน้นตำแหน่งที่ตั้ง ลักษณะทางสถาปัตยกรรมรวมถึงปัจจัยที่ส่งต่อลักษณะเชิงกายภาพของครัวไทย (ฤทัย, 2518; กุลกาญจน์, 2547) ส่วน “จากป่าสู่ครัวไทด่าน” (เอกรินทร์, 2557)

เป็นการมอง “ครัวไทด่าน” ที่สะท้อนเรื่องราววิถีชีวิตและภูมิปัญญาที่มีคุณค่าของคนไทด่าน โดยมองว่าอาหารจานหนึ่ง ๆ จะสัมพันธ์กับเรื่องราวที่หลากหลายและซับซ้อน ไม่ว่าจะเป็นในด้านระบบนิเวศของชุมชน สังคมและวัฒนธรรม ความเชื่อ การแพทย์พื้นบ้าน โภชนาการ และประวัติศาสตร์ อย่างไรก็ตาม ปัจจุบัน สำรับไทด่านหลายรายการกลายเป็นเพียงเรื่องเล่าให้คนรุ่นใหม่เท่านั้น เหตุนี้ ความท้าทายจึงเกิดขึ้นกับคนไทด่านว่าจะก้าวย่างอย่างไรต่อไปในโลกสมัยใหม่ โดยไม่สูญเสียอัตลักษณ์ของตนไป ขณะที่งาน “ปฏิวัติที่ปลายลิ้น ปรับแต่งรสชาติอาหารการกินในสังคมไทยหลัง 2475” (ชาติชาย, 2565) สะท้อนให้เห็นการปฏิวัติทางการเมือง พ.ศ. 2475 ที่นำสู่การเปลี่ยนแปลงในสังคมไทยหลาย ๆ ด้านรวมถึงเรื่องวัฒนธรรมอาหาร โดยเฉพาะการมองอาหารในมิติโภชนาการในการสร้างด้วยการเลือกกินอาหารและได้รับสารอาหารที่เป็นประโยชน์ โดยการกินอย่างเท่าเทียมกันตามอุดมคติแบบประชาธิปไตย จึงปฏิเสธไม่ได้ว่า “รสชาติอาหาร” และ “บริโภคนิสัย” คือพื้นที่ของการต่อสู้ทางการเมืองวัฒนธรรมที่สำคัญในยุคของการเปลี่ยนแปลงการปกครองของไทยในยุคนั้น จึงเห็นได้ว่า ครัวและวัฒนธรรมอาหารถือเป็นเครื่องมือสำคัญอย่างหนึ่งในการทำความเข้าใจสังคมและวัฒนธรรมนั้น ๆ ได้อย่างแยบยล

จากความสำคัญดังกล่าว บทความวิชาการเรื่องนี้จะให้ความสำคัญครัวในฐานะพื้นที่ที่มีนัยทางสังคมและวัฒนธรรม โดยเลือกพื้นที่ศึกษาครัวไทด่านในหมู่บ้านบ้านเหนือ บ้านด่านซ้าย บ้านเก่าและบ้านนาดี ที่ตั้งกลางที่ราบลุ่มน้ำหมัน อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ด้วยเหตุผลสำคัญคือ ประการแรกเป็นหมู่บ้านดังกล่าวมีประวัติการก่อตั้งมาอย่างยาวและมีรากฐานวัฒนธรรมจากหลวงพระบาง ประเทศลาว ประการต่อมายังพบเรือนไม้เก่าจำนวนหลายสิบหลัง มีขนาดที่แตกต่างกัน มีทั้งเรือนเดี่ยวและเรือนหมู่ ซึ่งมีเรือนครัวเป็นองค์ประกอบสำคัญทางสถาปัตยกรรมพื้นบ้านไทด่าน และประการท้ายสุดมีวัฒนธรรมอาหารที่มีลักษณะเฉพาะ ส่วนระเบียบวิธีศึกษาประกอบด้วยการสังเคราะห์เอกสารที่เกี่ยวข้องกับประเด็นมานุษยวิทยาครัว ครัวและ

อาหารไทด่าน รวมถึงนำข้อสังเกตและข้อมูลเบื้องต้นที่ผู้เขียนทำวิจัยในประเด็นความมั่นคงทางอาหารพื้นที่อำเภอด่านซ้ายในรอบทศวรรษที่ผ่านมา มาวางแผนลงภาคสนามอีกครั้งในช่วงต้นปี พ.ศ. 2567 โดยสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมและสัมภาษณ์เชิงลึก ส่วนผู้ให้ข้อมูลสำคัญประกอบด้วย เจ้าของเรือนเก่าของแต่ละหมู่บ้าน ช่างปลูกบ้านพื้นบ้าน ผู้อาวุโสของแต่ละหมู่บ้านที่มีภูมิความรู้เรื่องสถาปัตยกรรมพื้นบ้านและอาหารท้องถิ่น เพื่อนำข้อมูลที่ร่วมสมัยเหล่านี้มาเรียบเรียงเป็นบทความวิชาการเพื่อตอบจุดประสงค์สำคัญของการศึกษาครั้งนี้ คือ เพื่อศึกษาครัวไทด่านในเชิงพื้นว่ามีนัยยะในมิติสังคมและวัฒนธรรมอย่างไรและศึกษาครัวไทด่านโดยใช้มุมมองมานุษยวิทยาครัวว่า “คน” และ “ครัว” มีความสัมพันธ์กันอย่างไร

## มานุษยวิทยาครัว: มุมคิด พื้นที่และประสบการณ์

บทความนี้จะนำแนวคิดมานุษยวิทยาครัว (Kitchen anthropology) เป็นแนวทางศึกษาและวิเคราะห์เรื่องราวของครัวไทด่าน ซึ่งจะนำเสนอ 2 ประเด็น ประกอบด้วย 1) ครัว “พื้นที่” และ “ประสบการณ์” 2) ประสบการณ์ของ “คน” กับ “ครัว” ที่ว่าด้วยเรื่อง “การปรุง” และ “การกิน” ที่สื่อถึงเรื่องราวในห้องครัวและมื้ออาหารในมิติความสัมพันธ์ทางสังคม เศรษฐกิจ นิเวศ อัตลักษณ์ และการเลื่อนไหล

### ครัว: “พื้นที่” และ “ประสบการณ์”

การศึกษาครัวโดยส่วนใหญ่เป็นเรื่องราวทางสถาปัตยกรรม ตำแหน่งที่ตั้ง ขนาดของเรือน ลักษณะทางกายภาพ ผนังและหลังคา และปัจจัยที่ส่งผลต่อลักษณะเชิงกายภาพของครัว (กุลกาญจน์, 2547; Symons, 1994; Parr, 2021) ขณะเดียวกัน ในมุมมองมานุษยวิทยาครัวกลับเห็นว่าพื้นที่ครัวนอกจากจะมีคุณค่าการศึกษาในเชิงกายภาพ หากแต่ยังมีนัยยะทางสังคมวัฒนธรรมและนิเวศที่สัมพันธ์กับครัว

นักมานุษยวิทยาที่สนใจประเด็นครัวมองว่า ห้องครัวมีรูปแบบและความสำคัญแตกต่างกันไปตามบริบทของเวลาและสังคมวัฒนธรรม ซึ่งแสดงให้เห็นว่าผู้อยู่อาศัยได้สร้างความหมายลงในพื้นที่ครัวและเรื่องอาหารการกินว่ามีลักษณะอย่างไร เช่น การศึกษาบ้าน Kabyle ของ Bourdieu (1970) อธิบายถึงที่อยู่อาศัยที่ใช้โดยสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ Berber ซึ่งเป็นชนพื้นเมืองในแอฟริกาเหนือ เขามองเห็นโครงสร้างของห้องครัวในแง่ของการต่อต้านด้านมืดมีไว้สำหรับการนอนหลับและการให้กำเนิด ส่วนด้านสว่างคือที่ทำให้เกิดไฟ ซึ่งจะตั้งเตาไฟพร้อมกับอุปกรณ์เครื่องครัว ในโครงสร้างบ้านเรือนนี้จะไม่มีการแยกห้องครัวออกจากห้องอื่น กิจกรรมสำคัญต่าง ๆ ของบ้าน เช่น การทอผ้าจะดำเนินขึ้นในห้องเดียวกับครัวซึ่งใช้ปรุงและกินอาหารไปพร้อมกัน ซึ่งบ่งบอกถึงการจัดวางทางกายภาพของบ้าน แม้จะไม่ได้จัดสรรห้องอย่างเป็นสัดส่วนเหมือนบ้านสมัยนี้ แต่บ้านเหล่านี้มักมีการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ โดยเฉพาะครัวที่ต้องใช้ความร้อนไว้ในมุมใดมุมหนึ่ง เพื่อสะดวกในการจัดการและควบคุมความร้อน (Samanani & Lenhard, 2019)

ขณะที่ ห้องครัวในเมือง Frankfurt ประเทศเยอรมนี ได้รับการยอมรับว่าเป็นต้นแบบห้องครัวตะวันตกสมัยใหม่ ที่นิยมสร้างในโครงการบ้านจัดสรรนับจากหลังสงครามโลกครั้งที่หนึ่ง ห้องครัวแนวนี้จะมีขนาดเล็กแต่ทำหน้าที่ครบครัน ทำให้เกิดกิจกรรมต่าง ๆ เกี่ยวกับการทำและกินอาหารตลอดจนการพักผ่อนอย่างมีประสิทธิภาพ อย่างไรก็ตาม ครัวรูปแบบดังกล่าวกลับถูกวิจารณ์ว่า เป็นการออกแบบเพื่อใช้เป็นพื้นที่ทำอาหารอย่างเดียว โดยละเลยคุณค่าที่เคยมีอยู่ในครัว เช่น พิธีกรรม ความเชื่อ จิตวิญญาณ ฯลฯ (Parr, 2021)

อีกตัวอย่างที่น่าสนใจคือ ครัวส่วนรวม (shared kitchens) ที่พัฒนาขึ้นช่วงการปฏิวัติครั้งใหญ่ในประเทศรัสเซีย ค.ศ. 1890–1935 พบว่า มีการสร้างห้องครัวส่วนกลางซึ่งพบมากในอาคารห้องเช่า ที่คนหนุ่มสาววัยทำงานนิยมเข้าไปพื้นที่ครัวดังกล่าว ครัวส่วนรวมจึงไม่เพียงแต่ใช้ปรุงและกินอาหาร

หากยังทำให้พวกเขามีโอกาสพบปะพูดคุยแลกเปลี่ยนในประเด็นเศรษฐกิจ การเมืองและสังคม ซึ่งไม่อาจพูดคุยในพื้นที่สาธารณะเพราะรัฐบาลรัสเซียกังวลการซ่องสุมของพลเมือง จนอาจนำไปสู่การก่อการต่อต้านรัฐ ในมุมดังกล่าวครัวส่วนรวมจึงเป็นพื้นที่ที่ช่วยให้ชาวรัสเซียได้พูดคุยและปลดปล่อยคลายความกังวลจากเปลี่ยนแปลงทางสังคม โดยไม่ถูกคุกคามจากรัฐ (Harshman, 2016)

กล่าวได้ว่า ห้องครัวไม่เพียงแต่เป็นพื้นที่ใช้เตรียม ปรุงและกินอาหาร หากยังเป็นพื้นที่สร้างประสบการณ์หรือบทสนทนาในชีวิตประจำวัน หรือ “พื้นที่แห่งความทรงจำ” (Meah & Jackson, 2015) ของผู้คนที่สัมพันธ์กับครัวปฏิบัติการในความสัมพันธ์ดังกล่าว โดยมีการปรุงและการกินเชื่อมโยงเข้าไว้ด้วยกัน

**ประสบการณ์ของ “คน” กับ “ครัว”**

ประสบการณ์ของผู้ที่เกี่ยวข้องกับครัวเป็นการนำเสนอเกี่ยวกับปฏิบัติการที่สัมพันธ์กับเรื่องคนทำครัว การปรุงและการกิน รวมถึงมื้ออาหารที่เป็นภาพสะท้อนความสัมพันธ์ทางสังคม เศรษฐกิจและนิเวศ ขณะที่อัตลักษณ์และการเลื่อนไหลจะทำให้เห็นมุมคิดของการประกอบสร้างความหมายผ่านอาหารของกลุ่มคน

***“คนทำครัว”:*** การวิจัยเรื่อง “ครัว อาหารและการกิน” ในช่วงสามทศวรรษที่ผ่านมาทำให้เรื่องราวของอาหารและการจัดเตรียมอาหารของครอบครัวที่ให้ความสำคัญกับการจัดลำดับชั้น (hierarchy) ของสมาชิกในครอบครัว ดังเห็นจากสิทธิในการได้อาหารของสมาชิกแต่ละราย บทบาททางเพศ รสนิยม การแบ่งปัน การรวมกลุ่ม พิธีกรรม ฯลฯ (Ceccarini, 2010) ในมิติดังกล่าว ครัวจึงสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจนำเสนอผ่านครัวและโต๊ะอาหาร โดยเฉพาะบทบาททางเพศเป็นประเด็นที่มีการกล่าวถึงมากที่สุด (DeVault, 1994) กล่าวคือ แม้จะพบผู้ชายทำอาหารในหลายสังคม แต่โดยทั่วไปการทำอาหารกลับเป็น “งาน” ของผู้หญิง ในมุมหนึ่ง อาจมองว่านั่นคือ

อำนาจของผู้หญิงในห้องครัวที่สามารถจัดการมื้ออาหารแต่ละวันให้สมาชิกในครอบครัว มีสิทธิในการเลือกวัตถุและการปรุงรสชาติ ตามความชอบใจ แต่ความเป็นจริงกลับพบว่า ผู้หญิงมักเลือกและ/หรือปรับการปรุงแต่งอาหารให้ถูกจริตหัวหน้าครอบครัว อาจจะเป็นพ่อบ้าน (สามี) หรือผู้อาวุโสฝ่ายชาย (และรวมถึงลูก) เป็นลำดับแรก ซึ่งนั่นเท่ากับอำนาจในการควบคุมการปรุงแต่งอาหารที่แท้จริงอยู่ในมือของฝ่ายชาย ฝ่ายหญิงเป็นเพียงผู้ปรุงแต่ง (งานหรือการทำหน้าที่) อยู่ในครัวเท่านั้น (Cai, 2001 และ Duruz & Khoo, 2015) หรือในบางสังคม เช่น แม่บ้านชาว Mende แห่งป่า Gola ในทวีปแอฟริกาตะวันตก ปรุงอาหารโดยมีจุดประสงค์เพื่อหวังผลทางเศรษฐกิจและผลประโยชน์ทางสังคมที่จะได้รับจากฝ่ายชายที่ออกไปแสวงหาทรัพยากรนอกบ้าน จะเห็นได้ว่า ฝ่ายหญิงได้รับประโยชน์มากมายจากการวางตำแหน่งแห่งที่ในฐานะ “แม่ครัว” หรือผู้ควบคุมครัวที่มีนัยยะเรื่องอำนาจและการต่อรองในการใช้ชีวิตทั้งสิ้น (Leach, 1991)

***“การปรุง” และ “การกิน”: ประสบการณ์ในห้องครัว***: การทำอาหารเป็นการผสมผสานวัฒนธรรม ผ่านวัตถุดิบและวิธีการปรุงแต่งเข้าด้วยกัน เกิดการเปลี่ยนแปลงในตัววัตถุดิบทำให้เกิดการสร้างสรรค์สิ่งใหม่เพื่อสร้างคุณค่าบางประการ (Short, 2006) ดังที่ Fox (2015) ชี้ให้เห็นว่า วัตถุดิบส่วนใหญ่เมื่อปรุงสุกจนเป็นอาหารจะกลายเป็นสิ่งที่มีคุณค่ามากกว่าตอนที่ยังเป็นวัตถุดิบ อีกทั้ง การสร้างสรรค์ดังกล่าวมักถูกปรับปรุงจนเกิดความพอใจในรสชาติและหน้าตา ทั้งตัวผู้ปรุงและ/หรือผู้กิน เกิดการสร้างมาตรฐานการปรุงแต่งกลายเป็นสูตรอาหารที่กำหนดส่วนผสมไว้ชัดเจนและ/หรือคาดคะเนตามความรู้สึกของผู้ปรุงอาหาร จนเกิดเป็นสูตรลับที่รู้กันเฉพาะคนหรือกลุ่ม (Bourdieu, 1984; Coveney, 2000) ขณะเดียวกัน การทำอาหารยังมีรูปแบบหลากหลายตามแต่ผู้คนจะตกลงกัน เหตุนี้ ประสบการณ์ที่เกิดขึ้นระหว่างคนกับครัวจึงไม่สามารถแยกออกจากบริบทของสังคมและวัฒนธรรมที่เราอาศัยอยู่ เช่น ชาติพันธุ์ ศาสนา นิเวศ บุคลิกภาพและจริตของตัวบุคคล เป็นต้น ซึ่งถือเป็นจุดเริ่มต้นของกระบวนการปรุงและกิน

***มื้ออาหาร: ความสัมพันธ์ทางสังคม เศรษฐกิจและนิเวศ*** อาหารมื้อมักถูกจัดการด้วยเงื่อนไขของรูปแบบการทำงานของแต่ละคนและสังคม แต่เมื่อสังคมมีความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ มื้ออาหารถูกจัดสรรขึ้นเพื่อตอบโจทย์ในเชิงโภชนาการด้วยชุดคำอธิบายต่าง ๆ เช่น เราควรกินอาหารให้ครบ 3 มื้อ โดยให้ความสำคัญกับมื้อเช้าซึ่งร่างกายต้องการพลังงานและโภชนาการที่ดีในการขับเคลื่อนชีวิตตลอดทั้งวัน หรือมื้อเย็นหรือค่ำก็กินพอประมาณ เพราะเมื่อเข้านอน ร่างกายเราแทบไม่ได้ใช้พลังงาน (Fieldhouse, 1995) สิ่งเหล่านี้ล้วนสะท้อนกฎเกณฑ์ในการกำหนดความถี่จนเกิดเป็นมื้ออาหาร และรวมถึงการเลือกประเภทอาหารและการปรุงแต่งให้เหมาะกับมื้อต่าง ๆ

แต่สิ่งที่น่าสังเกตคือ กฎเกณฑ์ที่ใช้ควบคุมมื้ออาหารยังเผยให้เห็นความสัมพันธ์ทางสังคมของผู้ที่เกี่ยวข้องและโอกาสในการทำอาหารบางประเภทที่ถูกมองว่าเป็นมื้อพิเศษจะมีคุณค่าสูงกว่าโอกาสอื่น กล่าวคือ การทำอาหารวันธรรมดาจะมีความสำคัญน้อยกว่าการทำอาหารวันหยุดพิเศษหรือวันสุดสัปดาห์ การทำอาหารในตอนเย็นหรือตอนกลางคืนจะมีความสำคัญมากกว่าการทำอาหารมื้อกลางวันและเช้า เนื่องจากผู้ปรุงอาหารจะสร้างความแตกต่างให้ต่างจากมื้อธรรมดาที่ถูกมองว่าเป็นมื้อปกติ โดยมีจุดประสงค์การสร้างมื้อพิเศษในวาระที่ต่างกันไป เช่น ฉลองการทำงานเสร็จ ปาร์ตี้กับญาติสนิทและมิตรสหาย หรือเพื่อเฉลิมฉลองในเทศกาลสำคัญ เป็นต้น (Inness, 2001)

***อัตลักษณ์และการเลื่อนไหล:*** เมื่ออาหารถูกเชื่อมโยงกับชาติหรือชาติพันธุ์จะทำให้เกิดจินตนาการว่า อาหารนั้น ๆ จะต้องถูกทำให้มีแก่นสารและรากเหง้า (Essentialization) เพื่อแสดงให้เห็นถึงความจริงแท้และดั้งเดิม ซึ่งสอดคล้องกับโลกของครัวในยุคดั้งเดิมที่อาหารส่วนใหญ่มักประกอบด้วยส่วนผสมที่มีที่มาที่ไปไม่ไกลจากครัวเรือนหรือชุมชนนัก ตรงกันข้าม เมื่อโลกก้าวสู่ยุคที่มนุษย์เริ่มเดินทางแสวงหาโลกใหม่ โดยเฉพาะกับยุคปัจจุบันการค้าที่เสรี เทคโนโลยีที่ก้าวหน้าและการติดต่อสื่อสารที่รวดเร็วพบว่ามีการเคลื่อนย้ายวัตถุดิบในการปรุงแต่ง อีกทั้งยังสามารถผลิตและถนอมอาหาร

ผ่านการบรรจุกระป๋อง การแช่แข็งและการเก็บรักษาด้วยวิธีต่าง ๆ ทำให้อาหารมีการเคลื่อนย้ายจากทวีปหนึ่งสู่ทวีปหนึ่ง (Pollan, 2013; Almerico, 2014) เราสามารถจับจ่ายวัตถุดิบดังกล่าวผ่านซูเปอร์สโตร์ วัฒนธรรมการทำอาหารในห้องครัวจึงเปลี่ยนจากเดิมอย่างสิ้นเชิง เพราะมีวัตถุดิบจากทั่วโลกทำให้เกิดอาหารลูกผสม (ทั้ง hybrid และ fusion) มีการจัดสรรและหยิบยืม จนยากที่จะแบ่งแยกเชื้อชาติหรือเนื้อในของอาหารจานนั้น ๆ แต่กระนั้นก็สามารถสร้างอัตลักษณ์ใหม่ได้โดย “เล่าเรื่อง” เกี่ยวกับที่ไปที่มาของอาหาร เกิดการเลื่อนไหลความหมายกลายไปตามบริบทที่เปลี่ยนไป (Kraidy, 2005)

จึงเห็นได้ว่า ครัวเป็นพื้นที่ปฏิสัมพันธ์ทางสังคมของผู้ที่เกี่ยวข้องกับครัว ก่อเกิดเรื่องราวหลากหลายทั้งความหมายของอาหาร การปรุงอาหาร วัตถุดิบ การกินและการสร้างอัตลักษณ์ ความหมายและความสำคัญของครัวจะมีความเลื่อนไหลผ่านกาลเวลา ขณะที่การปรุงแต่งจะพบว่า อาหารมีส่วนผสมไม่เพียงวัตถุดิบ หากยังรวมถึงวัฒนธรรมและความรู้ที่หลากหลายที่แสดงให้เห็นอัตลักษณ์ กล่าวโดยสรุป “ครัว: การปรุงและการกิน” จึงเป็นพื้นที่ของประสบการณ์ที่สะท้อนให้เห็นจุดเริ่มต้นของการปรุงแต่งอาหารที่มี “คน” และ “ครัว” สัมพันธ์ต่อกัน รวมถึงยังเผยให้เห็นความสัมพันธ์ทางสังคมผ่านห้องปรุงรสที่แฝงไปด้วยพื้นที่ที่มีนัยทางสังคมวัฒนธรรม ประสบการณ์ชีวิตผ่านการจัดระเบียบความสำคัญผ่านมื้อและสำรับอาหาร ตลอดจนทำให้ทราบที่มาที่ไปของอาหารจานที่แฝงไปด้วยความหลากหลายทางวัฒนธรรมก่อนประกอบสร้างเรื่องราวจนเกิดอัตลักษณ์ในสำรับอาหาร

จากที่กล่าวข้างต้น แนวคิดมานุษยวิทยาครัวมีส่วนที่ทับซ้อนกับแนวคิดมานุษยวิทยาอาหาร หรือจะกล่าวว่ามานุษยวิทยาครัวคือส่วนเติมเต็มให้มานุษยวิทยาอาหาร เพราะเป็นการทำความเข้าใจในขอบเขต บทบาทและหน้าที่ของอาหารที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ในมิติต่าง ๆ โดยสะท้อนให้เห็นผู้คนกินผลิต เตรียม บริโภคและแลกเปลี่ยนอาหารกันอย่างไร ประเด็นต่าง ๆ เหล่านี้อาหารมีส่วนสำคัญทำให้เห็นภาพบางมิติของสังคมที่ทำการศึกษา รวมถึง

การมุ่งเน้นประเด็นการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคมและสิ่งแวดล้อมที่ส่งผลกระทบต่ออาหารและผู้คน อาหารกับอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม และอาหารกับสุขภาพ เป็นต้น (Kliein, & Watson, 2016). โดยความโดดเด่นของมานุษยวิทยาครัวจะเน้นความสำคัญกับนิเวศของ “place” และ “space” ที่สัมพันธ์กับครัวและผู้คน

## “ไทด่าน” : ผู้คนในพื้นที่ราบหุบเขา

ด่านซ้ายเป็นอำเภอหนึ่งของจังหวัดเลย ตั้งอยู่ในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย มีลักษณะทางกายภาพประกอบด้วยเทือกเขาสูงสลับที่ราบแคบ ๆ ที่ตั้งอยู่กลางหุบเขา และมีลำน้ำหมัน เป็นลำน้ำสายหลักไหลผ่านกลางที่ราบหุบเขา ลักษณะทางกายภาพดังกล่าวนับว่ามีอิทธิพลสำคัญต่อการกำหนดรูปแบบการดำเนินชีวิตประจำวันของคนท้องถิ่นในอำเภอด่านซ้าย หรือ “คนไทด่าน” จนทำให้เกิดวิถีการดำเนินชีวิตเฉพาะทั้งมิติการดำรงชีพ ความเชื่อและฐานทรัพยากรทางธรรมชาติ (เอกรินทร์ และคณะ, 2555; เอกรินทร์ และคณะ, 2564)

ในมิติความเป็นมา ความเชื่อและประเพณี ชาวบ้านเล่ากันว่า บรรพบุรุษอพยพมาหลวงพระบาง ประเทศลาว เมื่อหลายร้อยปีก่อน จึงทำให้คนท้องถิ่นสื่อสารด้วยสำเนียงคล้ายกับคนลาวหลวงพระบาง ประการสำคัญยังมีความเชื่อที่มีลักษณะเฉพาะ กล่าวคือ คนไทด่านนับถือพุทธศาสนาควบคู่ไปกับการนับถือผี ดังเห็นจากขนบธรรมเนียม เช่น ความเชื่อเรื่องผี ความเชื่อเจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียม (ผู้นำจิตวิญญาณและผู้ทำหน้าที่ติดต่อกับวิญญาณบรรพบุรุษ) เป็นต้น คนไทด่านยังเชื่อกันว่า ตามป่า ตามภูเขา ถ้ำ แม่น้ำ ห้วย หนอง คลอง บึง และรอบหมู่บ้านจะมีดวงวิญญาณสิ่งศักดิ์สิทธิ์อาศัยอยู่ ผู้ใดละเมิดหรือไม่เคารพบูชาจะได้รับอันตราย เจ็บไข้ ได้ป่วย หรือประสบเคราะห์กรรมต่าง ๆ นานา ปัจจุบันความเชื่อเหนือธรรมชาติยังคงปรากฏอยู่ในโลกทัศน์ทางความเชื่อของคนไทด่าน เพียงแต่ธรรมเนียมปฏิบัติไม่เข้มงวดเท่าสมัยก่อน (เอกรินทร์ และคณะ, 2555)

สังคมคนไทด่านเป็นแบบเครือญาติ มีความเป็นอยู่แบบพึ่งพาอาศัยและเคารพผู้อาวุโสในชุมชน ส่วนวิถีการดำรงชีพในอดีต คนไทด่านทำการเกษตรเป็นอาชีพหลัก เลี้ยงสัตว์ ปลูกข้าวโพด แตง ถั่วและข้าวนาดำบนที่ราบแคบ ๆ ส่วนพื้นที่สูงบนภูเขาจะทำไร่เลื่อนลอยปลูกข้าวไร่และข้าวโพดเลี้ยงสัตว์แบบยังชีพ กล่าวคือ ชาวบ้านจะเปลี่ยนพื้นที่เพาะปลูกไปเรื่อย ๆ แล้วปล่อยให้พื้นที่เดิมรกร้างแล้ววนกลับมาทำที่เดิมอีกครั้ง โดยไม่มีการไถ อุปกรณ์ที่ใช้ทำการเกษตรจะเป็นเครื่องมือการทำเกษตรพื้นบ้าน กระทั่งมีรถไถเข้ามาในชุมชนเมื่อประมาณ 30 กว่าปีก่อน เกษตรกรจึงเริ่มหันมาปลูกพืชเชิงเดี่ยวพร้อมกับการใช้เทคโนโลยีและสารเคมีทางการเกษตรอย่างเข้มข้น อย่างข้าวโพดเลี้ยงสัตว์ ขยายพื้นที่ยังผืนป่าจนเกิดเป็นเขาหัวโล้น ทำให้ฐานทรัพยากรอาหารจากธรรมชาติลดลง ขณะเดียวกัน วิถีเกษตรสมัยใหม่แบบดังกล่าวก็ส่งผลทำให้คนไทด่านนิยมบริโภคอาหารจากรถพุ่มพวงและอาหารตลาดที่ปรุงแต่งเป็นอาหารถุงพร้อมบริโภค รวมถึงอาหารแช่แข็งพร้อมกินจากซูเปอร์สโตร์ (เอกรินทร์ และคณะ, 2560)

ส่วนบ้านเรือนที่อยู่อาศัยพบว่า มีทั้งบ้านรูปแบบสมัยเก่าและใหม่ตั้งเรียงรายตามที่ลุ่มน้ำหมัน กรณีบ้านเก่าพบว่ามีหมู่บ้านที่มีประวัติการก่อตั้งมาอย่างยาวนานหลายหมู่บ้าน เช่น บ้านเหนือ บ้านด่านซ้าย บ้านเก่าและบ้านนาดี ยังพบเรือนไม้เก่าจำนวนหลายสิบหลัง มีขนาดที่แตกต่างกัน มีทั้งเรือนเดี่ยวและเรือนหมู่ ซึ่งมีเรือนครัวเป็นองค์ประกอบสำคัญทางสถาปัตยกรรมพื้นบ้านไทด่านอย่างหนึ่ง

## เปิด “ครัวไทด่าน”

เปิดครัวไทด่านเป็นการทำความเข้าใจเรื่องราวของวิถีคนไทด่านในเรื่องการอยู่อาศัยและวิถีการทำกินประกอบด้วยเรือนและครัวไทด่าน, เครื่องครัวไทด่านที่เผยให้เห็นความหลากหลายทางภูมิปัญญา, สำรับ “ไทด่าน”: กินอยู่อย่างหลากหลาย, เรื่องของมื้อหลัก, การปรุงแต่ง, อาหารตามฤดูกาล

และการถนอมอาหาร เพื่อเป็นพื้นฐานการทำความเข้าใจประสบการณ์ของคนไทด่านและครัว

**เรือนและครัวไทด่าน**

สมัยก่อน คนไทด่านจะสร้างที่อยู่อาศัยด้วยวัสดุธรรมชาติที่หาจากป่า ส่วนขนาดของบ้านจะขึ้นอยู่กับฐานะทางเศรษฐกิจของแต่ละครอบครัว กล่าวคือ คนทั่วไปสร้างบ้านหลังย่อม ใช้วัสดุหาง่ายตามธรรมชาติ ส่วนผู้มีฐานะดีจะสร้างบ้านถาวร เป็นเสาไม้เนื้อแข็ง ถากเป็นเสากลม พื้นแป้นฝากระดาน (พื้นแป้น ฝาแป้น หมายถึง ไม้กระดานที่เลื่อยเป็นแผ่นๆ จากไม้เนื้อแข็ง) หลังคามุงด้วยแป้นเกร็ด (กระเบื้องไม้) ก่อนเปลี่ยนมาเป็นสังกะสีและกระเบื้องในยุคหลัง บ้านนิยมปลูกเป็นทรงมะลิลา มีจั่ว มีระเบียงหน้าบ้าน ทั้งนี้ เรือนไทด่านส่วนใหญ่ประกอบด้วย 3 ส่วนคือ ตัวเรือนที่ใช้เป็นที่หลับนอน ชานเรือนและเรือนครัว

*ตัวเรือน:* ตัวเฮือนมักเป็นเฮือนห้องเดียว มีประตูเข้าออกเพียง 2 บาน ส่วนห้องอาจจะมีห้องโถงเล็กและใหญ่ขึ้นอยู่กับฐานะทางเศรษฐกิจของแต่ละครอบครัว ตัวห้องแบ่งกันอยู่ด้วยผ้ากั้นอย่างง่าย ๆ ถ้าบ้านไหนมีหิ้งพระจะตั้งไว้ที่มุมใดมุมหนึ่งของห้อง พ้นจากตัวเรือนจะเป็นห้องโถงเปิดโล่งระดับเดียวกับห้องนอน ขณะที่ห้องนั่งคุยพบปะสังสรรค์จะใช้เป็นที่นั่งกินข้าวของครอบครัว

*ชานเรือน:* ชานเรือนจะสร้างอยู่ระหว่างตัวบ้านและครัว มีบันไดขึ้นตรงริมหรือกลางชานเฮือน ชานเรือนจะมีพื้นที่ไว้วางโอ่งน้ำและไห เจ้าของบ้านจะเอาไว้เป็นที่ล้างจานและล้างเท้า ก่อนขึ้นเฮือนใหญ่ บางครอบครัวจะสร้างเล้าข้าวหรือยุ้งข้าวไว้อีกฟากหนึ่งของชาน เพื่อสะดวกในการตักข้าวไปสีในแต่ละครั้ง หรืออาจสร้างยุ้งอยู่ใกล้ตัวบ้านเป็นการป้องกันขโมยในตัว บางเทศกาลจะใช้ชานเรือนเป็นที่ชุมนุม เช่น วงเหล้าในเทศกาลสงกรานต์และปีใหม่เป็นต้น

*เรือนครัว:* เมื่อก่อนครัวไทด่านมักสร้างติดตัวเฮือนข้างใดข้างหนึ่งหรือไม่ก็ติดกับชานเรือน บางบ้านมีพื้นที่มาก อาจสร้างครัวอยู่คนละฟากกับตัวบ้านโดยมีชานเรือนกั้นกลาง ภายในเรือนครัวจะมีเครื่องครัวที่สำคัญ ได้แก่ เตาไฟ หม้อนึ่งข้าว หวดนึ่งข้าว กระเบียน หม้อแกง มีด เขียง ครก สาก กระบอกเก็บสากและไม้ด้าม ถ้วยชาม ฯลฯ ซึ่งจะกล่าวรายละเอียดเฉพาะเครื่องครัวที่สำคัญของคนไทด่านในหัวข้อถัดไป

คนไทด่านจะใช้เตาไฟที่ปั้นจากดินเหนียว ทำกันเองในครัวเรือน ปั้น (ขึ้นรูป) เตาตามใจชอบแต่ต้องให้วางหม้อนึ่งและหม้อแกงได้ เตาจะใช้กับฟืนที่หาได้จากไร่หรือจากการโค่นต้นไม้ที่ไม่ใช้ทำประโยชน์แล้ว การตั้งเตาจะตั้งบนพื้นที่ทำจากดินเหนียวเป็นแท่นสี่เหลี่ยม มีกรอบทำจากไม้ กรอบเตาจะเล็กหรือใหญ่ก็แล้วแต่พื้นที่ครัวของแต่ละบ้านเช่นกัน รอบเตาสามารถวางไม้คีบถ่าน วางหม้อหรือผึ่งอาหารให้เย็นก่อนนำไปปรุงอาหาร เช่น พริก หอม กระเทียม ที่เผาแล้ว ส่วนด้านบนเตาจะมีชั้นที่ห้อยมาจากเพดานครัวหรือที่เรียกกันว่า “หิ้งข่า” ซึ่งสร้างจากไม้ทำเป็นตะแกรงห่าง ๆ ใช้แทนตู้เย็นสมัยใหม่สำหรับเก็บอาหาร เช่น พริกแห้ง หอม กระเทียม เนื้อแห้ง ปลาแห้ง เมล็ดพันธุ์ที่ต้องเก็บไว้ใช้ในปีต่อไป หรือหวดนึ่งข้าว กระติบข้าวหรือแอบข้าวที่ย่างไว้กันมอดแมลงกัด ปัจจุบันครัวส่วนใหญ่เปลี่ยนมาใช้เตาอั้งโล่หรือเตาแก๊ส

อย่างไรก็ตาม ในปัจจุบันคนไทด่านรุ่นหลังที่ประสงค์สร้างเรือนใหม่จะมีรูปแบบร่วมสมัย คือ บ้านก่ออิฐถือปูน หรือเรือนครึ่งตึก (ชั้นล่าง) ครึ่งไม้ (ชั้นบน) เนื่องจากไม้คุณภาพดีที่จะนำมาสร้างบ้านหายากและมีราคาสูง จึงทำให้รูปแบบการสร้างเรือนและเรือนครัวจะปรับเป็นห้องครัวสมัยใหม่เพื่อให้สอดคล้องกับวัสดุก่อสร้างที่เปลี่ยนไป ส่วนรูปแบบครัวไทด่านแบบเดิมจะปรากฏเฉพาะเรือนไทด่านที่สร้างตั้งแต่สมัยก่อนที่คนรุ่นหลังดูแลและหมั่นซ่อมแซมให้ใช้งานได้ แต่เป็นที่น่าสังเกตว่า แม้ครัวจะเปลี่ยนไปแต่อุปกรณ์ครัวหลายอย่างยังคงปรากฏอยู่ในห้องครัวสมัยใหม่

**เครื่องครัวไทด่าน: ความหลากหลายทางภูมิปัญญา**

เครื่องครัวของคนไทด่านไม่ได้เป็นแค่อุปกรณ์สำคัญในการปรุงแต่ง หากยังสะท้อนให้เห็นรูปแบบการปรุงแต่งอาหารผ่านเครื่องครัวดังกล่าว เครื่องครัวหลัก ๆ ประกอบด้วย หม้อนึ่ง หวด กระเบียนและหม้อแกง

*หม้อนึ่ง (ข้าว) และหวด:* หม้อนึ่งข้าวเป็นภาชนะหลักในครัวทำจากหม้ออะลูมิเนียม ขนาดรูปทรงแตกต่างกันไปในแต่ละครัวเรือน ด้วยเหตุที่คนไทด่านกินข้าวเหนียวเป็นหลัก หม้อนึ่งข้าวจะใช้คู่กับหวด จักสานจากไม้ไผ่ แต่ละครัวเรือนจะมีหวดติดครัวอย่างน้อย 2 ใบ ใบหนึ่งสำหรับนึ่งข้าวและอีกใบสำหรับนึ่งผัก ปัจจุบันชาวบ้านเปลี่ยนมาใช้หม้อนึ่งอะลูมิเนียมและหวดเป็นภาชนะหลัก

*กระเบียน:* กระเบียนเป็นอุปกรณ์ครัวที่คนไทด่านใช้ “ปงข้าว” คือการเอาข้าวเหนียวที่นึ่งสุกแล้ว มาเทลงในกระเบียนแล้วพลิกกลับไปมาให้เย็นก่อนบรรจุใส่กระติบข้าว เพื่อให้ไอน้ำระเหยออกไปก่อน เวลานำข้าวใส่กระติบจะได้ไม่เละ แฉะ หรือเหนียวเกินไป ประการสำคัญจะทำให้ข้าวไม่บูดเร็ว ปั้นไม่ติดมือ ส่วนตัวกระเบียนอาจทำมาจากไม้เนื้อแข็งแกะสลักให้เป็นหลุมวงกลมหรือสี่เหลี่ยม ส่วนขนาดแล้วแต่ความต้องการใช้ในบ้านนั้น ๆ กระเบียนจะใช้คู่กับไม้ด้ามที่ทำจากไม้เนื้อแข็งหรือไม้ไผ่ ปัจจุบันกระเบียนส่วนมากสานจากไม้ไผ่ เพราะไม้เนื้อแข็งหายาก

*หม้อแกง:* สมัยก่อนหม้อแกงทำจากดินเหนียวเก็บความร้อนได้ดี สมัยใหม่นี้ใช้หม้ออะลูมิเนียมหรือสเตนเลส คนไทด่านส่วนมากปรุงแต่งสำรับอาหารเป็นแกงส่วนใหญ่ สมัยก่อนจึงไม่ค่อยมีกระทะเหล็กไว้ในครัวสำหรับผัดเหมือนปัจจุบัน ถ้ามีก็เอาไว้กวนขนมเท่านั้น

นอกจากนี้ ในครัวยังมีไหสำหรับใส่เพื่อถนอมอาหารไว้กินทั้งปี อาทิ ปลาร้า หน่อไม้ดอง เกลือ บางบ้านจะมีตู้กับข้าว ชั้นเก็บถ้วยจาน โอ่งเก็บข้าวที่สีแล้ว หากบ้านไหนมีครัวขนาดใหญ่จะใช้เป็นที่กินข้าวของครอบครัว

**สำรับ “ไทด่าน”: กินอยู่อย่างหลากหลาย**

วิถีคนไทด่านส่วนใหญ่อิงอยู่กับวิถีการเกษตร ใช้ชีวิตอยู่ในนาและไร่ ส่งผลทำให้การกินอยู่อิงกับนิเวศรอบตัวที่หยิบหาง่าย โดยจะกินข้าวเหนียวเป็นอาหารหลักควบคู่กับกับข้าวหรืออาหารที่ทำขึ้น โดยการปรุงแต่งสำรับอาหารประเภทต่าง ๆ เช่น แกงมักใช้ส่วนผสมหลักเพียง 2-3 ชนิด เช่น พริก ตะไคร้ และหอมแดง หรืออาจเป็นแจ่ว เป็นต้น เป็นวัฒนธรรมการกินอยู่ของคนไทด่าน

*ข้าวงาย, ข้าวสวย, ข้าวแลง:* มื้อหลักของคนไทด่าน คนไทด่านส่วนใหญ่กินอาหาร 3 มื้อ คือ “ข้าวงาย” คืออาหารมื้อเช้า “ข้าวสวย” คืออาหารมื้อกลางวัน และ “ข้าวแลง” คืออาหารมื้อเย็น อย่างไรก็ตาม เวลาของแต่ละมื้อแต่ละครัวเรือน และแต่ละหมู่บ้านอาจไม่เหมือนกัน เพราะด่านซ้ายเป็นพื้นที่เกษตรกรรม เช่น ชาวบ้านบางหมู่บ้านอาจต้องออกจากบ้านแต่เช้ามืดเพื่อเดินทางไปยังนาและไร่ที่อยู่ไกลบ้าน ทำให้บางครัวเรือนต้องกินอาหารแต่เช้า ขณะที่อีกหลายครัวเรือนอาจกินเวลาสาย ๆ หลังจากทำงานเช้าเสร็จ บางครัวเรือนอาจกินแค่เพียงรองท้อง ด้วยอาหารที่ปรุงอย่างง่าย จะกินเป็นกิจจะลักษณะหรือกินรวมกันทั้งครอบครัวอีกครั้ง ราว 9-10 โมงเช้า จึงพากันเรียกอาหารที่ผิดเวลาไปนี้ว่า “กินงายแก่” เพราะหากเลื่อนอาหารมื้อเช้าไปกินเป็นอาหารมื้อกลางวันอาจเลยเวลา ส่วนมื้อเย็นจะกลับมากินที่บ้านตอนหัวค่ำ (ราว 1-2 ทุ่ม) ส่วนชาวบ้านที่ไม่ต้องออกไปทำการเกษตรนอกบ้านจะกินอาหารปกติ หากไม่นับวัฒนธรรมใหม่ที่เข้ามา เช่น การซื้ออาหารถุงจากตลาดหรือการกินอาหารตามร้านอาหาร คนไทด่านส่วนใหญ่จะนิยมกินข้าวที่ทำกินกันเองที่บ้าน

*การปรุงแต่ง:* หลากวิธี หลายสำรับ การทำอาหารของคนไทด่านมีการปรุงหลายวิธี เช่น ลาบ อ่อม ปิ้ง ย่าง คั่ว นึ่ง ลวก หมก เอาะ ต้ม ซุป เผา จี่ รม ดอง ตำ แจ่ว ป่น เมี่ยง ฯลฯ ซึ่งรสชาติอาหารของไทด่านส่วนใหญ่มักมีรสไม่จัด ยกเว้นอาหารที่มีรสชาติเผ็ดนำอย่างแจ่ว นอกจากนี้คนไทด่านยังใช้

ผักพื้นบ้านเป็นส่วนประกอบสำคัญในการปรุงอาหาร เช่น ก้อย มีก้อยผักเม็ก ก้อยผักพาย ซุป มีซุปเห็ด ซุปมะเขือและซุปหน่อไม้ ตำ มีตำบักหุง (ส้มตำ) ตำแตงและตำถั่ว เป็นต้น การปรุงอาหารมักจะใส่หัวหอม กระเทียม ข่า ตะไคร้ ข้าวเบือ (ข้าวเหนียวตำละเอียดแล้วผสมน้ำ) ข้าวคั่ว เกลือ ปลาร้า และน้ำผักสะทอน จนเกิดรสชาติที่เป็นอัตลักษณ์เฉพาะถิ่น การปรุงแต่งจึงมีวิธีหลากหลาย สรุปได้ดังนี้

*แกงและต้ม:* แกงและต้มเป็นการปรุงอาหารที่ใช้เครื่องแกงและใส่อาหารลงไปในน้ำที่พอเหมาะ ก่อนปล่อยให้เดือด แกงของคนไทด่านมักเรียกชื่อตามประเภทของเนื้อสัตว์และเครื่องปรุงที่ใส่ นอกจากนี้ แกงจะใส่ผักต่าง ๆ เช่น แกงไก่ใส่ฟัก แกงปลาใส่หน่อไม้ส้ม หรือใส่เฉพาะผัก อย่าง แกงหน่อไม้ แกงบอน แกงขี้เหล็ก แกงเห็ด ฯลฯ หากเป็นต้มจะไม่ใส่ผัก นอกจากแต่งกลิ่นและปรุงรส เช่น ต้มส้มปลา ต้มส้มกบ ต้มไก่ ต้มเห็ด

*อ่อม:* “อ่อม” ปรุงแต่งคล้ายกับแกง แต่ใส่น้ำน้อยกว่าแกง คือ ใส่เพียงน้ำขลุกขลิก วัตถุดิบจะใส่พวกเนื้อสัตว์และผักต่าง ๆ โดยจะใส่ผักมากกว่าเนื้อสัตว์ เช่น อ่อมเนื้อ อ่อมกบ อ่อมเขียด อ่อมไก่ ฯลฯ

*เอาะ:* เอาะเป็นการปรุงแต่งที่มักใช้เนื้อสัตว์เล็กหรือสัตว์ที่สุกง่าย เช่น เอาะปลา เอาะฮวก เอาะไข่มด เอาะกุ้ง ฯลฯ

*อุ:* อุปรุงแต่งคล้ายกับอ่อมและเอาะ แต่จะใช้เนื้อสัตว์เป็นหลัก ผักเป็นเพียงแต่งกลิ่นและรสเท่านั้น เช่น อุเนื้อ อุไก่ ฯลฯ

*ลาบและก้อย:* ลาบและก้อยเป็นอาหารที่ไม่มีผักเป็นส่วนประกอบหลัก ผักจะใช้เป็นเครื่องแต่งกลิ่นเท่านั้น ลาบจะใช้เนื้อสัตว์ที่สับละเอียด ปรุงแต่งด้วยพืชผักสมุนไพรพื้นบ้านต่าง ๆ กินร่วมกับผักสด เช่น ลาบเนื้อ ลาบหมู ลาบไก่ ลาบเป็ด ฯลฯ ส่วนก้อยจะปรุงเหมือนกับลาบแต่ไม่นิยมทำให้สุก และไม่ต้องสับให้ละเอียด เช่น ก้อยปลา ก้อยกุ้ง ก้อยไข่มดแดง ฯลฯ

*ซุป:* ซุปจะปรุงออกเป็นทั้งรสธรรมดาและซุปที่ปรุงแต่งรสออกเปรี้ยว แล้วแต่ประเภทของผักที่นำมาทำ รสออกเค็ม และเผ็ด ใช้ผักเป็นเครื่องปรุงสำคัญหรือเครื่องปรุงหลัก ผักที่ใช้จะทำให้สุกก่อน เช่น ผักกูด ผักสร้าง ผักชะอม หน่อไม้สับ แล้วต้มในน้ำย่านาง มะเขือเผา เห็ดลวก ฯลฯ

*หมกและนึ่ง:* หมกเป็นการทำอาหารโดยใช้ใบตองห่อแล้วนำไปนึ่งหรือปิ้ง การปรุงจะนำเนื้อสัตว์หรือหน่อไม้ คลุกเข้ากันกับเครื่องปรุง ส่วน “นึ่ง” เป็นการประกอบอาหารที่ทำให้สุกโดยใช้ไอน้ำ การทำอาหารประเภทนึ่งที่คนไทด่านนิยมทำกันคือ นึ่งปลาและนึ่งกบ

*ปิ้งและย่าง:* ปิ้งและย่างเป็นการทำอาหารให้สุกโดยใช้ความร้อนผ่านอาหารบนตะแกรง หรือใช้ไม้เสียบ

*คั่ว:* คั่วเป็นการทำอาหารให้สุกโดยนำอาหารใส่กระทะ แล้วคั่วให้อาหารสุกจนแห้ง

*ตำ:* ตำเป็นอาหารที่ปรุงจากผักหรือผลไม้ โดยโขลกกับพริกและกระเทียมให้ละเอียด แล้วใส่เครื่องที่จะตำ เช่น มะละกอ แตงกวา ถั่ว

การปรุงแต่งที่สารพัดวิธีทำให้สำรับไทด่านมีความหลากหลายในแง่ประเภทของอาหาร ทำให้ไม่เกิดความจำเจในการกิน แม้ว่าจะใช้ส่วนผสมหลักเพียงไม่กี่ชนิด นอกจากนี้ การปรุงแต่งสำรับแต่ละประเภทก็ยากง่ายและสลับซับซ้อนแตกต่างกันไป ซึ่งขึ้นอยู่กับโอกาสการได้มาของวัตถุดิบและเงื่อนไขการทำงานในชีวิตประจำวันของสำรับเกษตรกร โดยเฉพาะคนไทด่านบางครัวเรือนที่ถูกรัดตัวด้วยการปลูกพืชเศรษฐกิจ เช่น อาหารประเภทตำมักเป็นที่นิยมของชาวไร่ เพราะปรุงแต่งง่ายและวัตถุดิบก็หาได้จากริมไร่และเชิงภู เป็นต้น

*หลากรส “แจ่ว” หลายแหล่งอาหาร:* “แจ่ว” หรือน้ำพริกเป็นเครื่องจิ้มอาหารที่มีรสจัด ใช้เสริมอาหารประเภทอื่น ๆ ให้ได้รสชาติเข้มข้นตามความต้องการของแต่ละคน เช่น แจ่วบอง ป่น น้ำพริกที่ชาวบ้านนิยมกิน

คือ แจ่วดำ แจ่วปลาร้า แจ่วกบ แจ่วปลาดุก แจ่วนก แจ่วปลาแห้ง แจ่วพริกจี่ แจ่วพริกเกลือ น้ำพริกกะปิ ฯลฯ แจ่วแต่ละอย่างมีส่วนประกอบไม่เหมือนกัน แจ่วบางชนิดจะมีส่วนประกอบที่แตกต่างกันเล็กน้อย คนไทด่านนิยมกินแจ่วเกือบทุกมื้อ ไม่ว่าจะเป็นมื้อเช้าก็ต้องมีแจ่วดำหรือไม่ก็แจ่วพริกเกลือหรือแจ่วปลา หากเป็นฤดูฝนจะมีแจ่วกบ แจ่วเขียด อีแงด กบขาเหลือง และกบหอน เป็นต้น แจ่วทุกอย่างกินกับผักสดหรือไม่ก็ผักลวก ผักนึ่ง เช่น ฤดูหนาว คนไทด่านจะกินแจ่วกับผักกาดสด ลวก และ/หรือนึ่ง เป็นต้น

แจ่วจึงเป็นน้ำพริกที่คนไทด่านส่วนใหญ่จะทำในครัวเรือน ส่วนประกอบสำคัญในการปรุงคือ พริก กระเทียม น้ำปลา ปลาร้า เกลือ และน้ำผักสะทอน หรือเครื่องปรุงรสท้องถิ่น (ดูรายละเอียดในหัวข้อการถนอมอาหาร) คนไทด่านจะกินแจ่วแทบทุกมื้อ โดยจะกินคู่กับข้าวเหนียวและมีพวกผักต่าง ๆ ที่หาได้ในท้องถิ่น และในหน้าฝนก็จะรับประทานกับอาหารที่หาได้จากในป่า เช่น หน่อไม้ซึ่งในพื้นที่ที่การเข้าถึงแหล่งอาหารในเมืองค่อนข้างยาก ก็จะมีอาหารที่สำคัญคือหน่อไม้กับน้ำพริก บางครั้งชาวไร่ที่ไปทำไร่บนภูสูงก็จะไปนอนที่ไร่หลายวัน ก็จะใช้น้ำพริกเป็นอาหารหลักของทุกวัน เพราะทำได้ง่ายและหาค่อนข้างง่าย นอกจากนี้แจ่วบางชนิดสามารถทำแล้วเก็บไว้รับประทานค่อนข้างนาน เช่น แจ่วดำน้ำผักสะทอนทำแล้วเก็บกินได้นาน เป็นต้น

*สำรับไทด่านตามฤดูกาล* วัตถุดิบที่ใช้ในการประกอบอาหารของคนไทด่านมีความแตกต่างกันทั้งประเภทและปริมาณอาหารโดยส่วนใหญ่มักเป็นวัตถุดิบหรืออาหารจากแหล่งธรรมชาติ ซึ่งขึ้นอยู่กับฤดูกาล เช่น ฤดูฝนมีเห็ดและพืชผักมากมาย อย่างเห็ดขอน เห็ดผึ้ง เห็ดหน้าไค ผักหนอก และผักกูด เป็นต้น ผลไม้ที่มีในฤดูนี้จะเป็นมะกอก พอหลังฝนตกมักจะมีน้ำท่วมขังตามท้องนา ห้วย หนอง คลอง บึง ต่าง ๆ จะมี กบ เขียด ปลา ปู กุ้ง หอย ผักบุ้ง ผักแว่น และหากจับปลาได้มากก็จะนำมาทำปลาร้าหรือตากแห้งเก็บไว้กิน เมื่อย่างเข้าฤดูหนาว อาหารธรรมชาติจะคล้ายกับฤดูฝน แต่ปริมาณอาหารจะลดลง มีผักบางชนิดที่มีเฉพาะในฤดูนี้ เช่น ผักกระโดน ผักติ้ว ผักสะเม็ก

ส่วนช่วงฤดูร้อน อากาศค่อนข้างแห้งแล้ง แม้ปริมาณอาหารจะมีไม่มากเท่าฤดูฝนแต่ยังพอมีอาหารบ้าง เช่น หนู ไข่มดแดง ผักพื้นบ้านชนิด อย่างผักหวาน ผักสะเดา กะทกรก ผักอีนูน ฯลฯ

*การถนอมอาหารหรืออาหารถนอม* การถนอมอาหารของคนไทด่านจะทำกันหลากหลายวิธีแล้วแต่ชนิดอาหาร เช่น ตากแห้ง ย่างหิ้งข่า (เตาพื้นบ้าน) ดอง หมัก การทำเนื้อหมักไว้กินทั้งปีโดยจะนำเอาเนื้อใส่ในไห ก่อนนำผ้าขาวบางปิด และมัดปาก แล้วเอาไปวางไว้ใกล้เตาไฟเพื่อป้องกันแมลงวัน หรือใส่ “หญ้าหนอนตาย” ต้นหญ้าพันธุ์หนึ่งที่มีกลิ่นฉุนกันแมลงวันได้ดี นอกจากนี้ก็ยังมีการดองหนังสัตว์ เช่น หนังวัวและควายก็จะได้คุ้มปีเช่นกัน ส่วนการหมักชาวบ้านจะหมักใส่เหล้าเล็กน้อยเพื่อไม่ให้หนังเหนียวจนเกินไป รวมถึงหน่อไม้ก็ดองในหม้อดินจะเก็บได้นาน อาหารถนอมจึงเป็นการเก็บอาหารประเภทเนื้อสัตว์และพืชบางชนิดไว้กินนอกฤดูกาล เพื่อไม่ให้บูดเน่า ผลจากการถนอมอาหารจะช่วยยืดอายุของอาหาร การเปลี่ยนแปลงทางด้านสี กลิ่น รส เนื้อสัมผัสและคุณค่าทางโภชนาการ รวมถึง “น้ำผักสะทอน”

น้ำผักสะทอนคือ การถนอมอาหารที่ผ่านกระบวนการหมักและเคี่ยวจนกลายเป็นเครื่องปรุงรสที่มีกลิ่นเฉพาะตัวและยังใช้เติมแต่งทำให้สำรับต่าง ๆ เช่น ตำส้ม แจ่วดำ และแกงอีกหลายรายการ เพราะเมื่อเติมน้ำผักสะทอนจะทำให้อาหารเกิดรส “นัว” (กลมกล่อม) น้ำผักสะทอนจึงเป็นเหมือนเครื่องปรุงรสสามัญประจำบ้านของคนไทด่านที่ต้องมีทุกบ้าน ประการสำคัญแต่ละครัวเรือนยังทำน้ำผักสะทอนสำรองไว้ให้ญาติพี่น้องที่ไปทำงานต่างถิ่น เมื่อกลับบ้านก็จะนำเครื่องปรุงรสดังกล่าวฝากติดมือคนละ 2-3 ขวด เมื่อกลับเข้าไปทำงานในเมือง

ส่วนกระบวนการผลิตน้ำผักสะทอนมีขั้นตอนซับซ้อน นับตั้งแต่การเก็บและหาใบผักสะทอน (ไม้ยืนต้น) ซึ่งปกติจะเป็นหน้าที่ของฝ่ายชาย เพราะต้องปีนป่ายและเข้าไปหาที่ป่า โดยจะเลือกเก็บใบที่ไม่อ่อนและแก่เกินไปซึ่งอยู่ในช่วงปลายฤดูหนาวต่อต้นฤดูร้อน หลังจากนั้น ฝ่ายหญิงจะนำใบและ

ยอดผักสะทอนที่เก็บมาล้างน้ำให้สะอาด ก่อนนำใบลงไปตำในครกกระเดื่อง (ปัจจุบันหลายครัวเรือน ฝ่ายชายจะใช้เครื่องตัดหญ้าปั่น เพื่อเป็นการทุ่นเวลา)

เมื่อตำใบผักสะทอนละเอียดได้ที่จะนำไปผสมกับน้ำในปริมาณที่พอเหมาะ หมักในโอ่ง ระหว่างการหมักต้องหมั่นคนผักสะทอนให้เข้ากับน้ำ เพื่อไม่ให้ใบผักสะทอนเน่า เมื่อครบ 3 คืน จึงกรองเฉพาะน้ำใส่ลงกระทะใบบัว ตั้งไฟและคนไปมาประมาณ 7-8 ชั่วโมง ระหว่างนั้นต้องหมั่นช้อนฟองออก เพื่อไม่ให้ฟองตกเป็นตะกอนและไหม้ที่ก้นกระทะ จะทำให้เสียรสชาติ เคี่ยวกระทั่งน้ำผักเปลี่ยนจากน้ำสีเขียวกลายเป็นสีน้ำตาลเข้ม แล้วพักให้เย็น ก่อนนำน้ำผักสะทอนมากรองใส่ขวดแก้ว เก็บไว้กินได้คุ้ม (ทั้ง) ปี โดยไม่ต้องใส่ตู้เย็น

กระบวนการหมักและเคี่ยวของแต่ละคนอาจมีความต่างในรายละเอียด ซึ่งจะส่งผลต่อรสและกลิ่นของน้ำผักสะทอน เช่น การเลือกสายพันธุ์ ระยะเวลาในการเก็บยอดและใบ อาจเก็บใบที่อ่อนหรือแก่กว่า 7 วัน หรือการหมักใช้เวลานานเกิน 3 วัน หรือระยะเวลาในการเคี่ยว เหตุนี้ น้ำผักสะทอนของแต่ละครัวเรือนอาจมีรสชาติและกลิ่นที่ไม่เหมือนกัน หรือที่คนไทด่านว่า สูตรของใครของมัน ยกเว้นทำผิดสูตรหรือขั้นตอนจะทำให้เน่าได้

ปัจจุบัน การทำน้ำผักสะทอนของคนไทด่านลดลงหลายครัวเรือน ด้วยเงื่อนไขทางเศรษฐกิจ สังคมและสิ่งแวดล้อม แต่ปริมาณการทำน้ำผักสะทอนหาได้ลดปริมาณลงเฉกเช่นจำนวนครัวเรือน เนื่องจากคนไทด่านบางส่วนเกิดการปรับตัว มีการทำน้ำผักสะทอนให้กลายเป็นสินค้า ซึ่งสร้างความภูมิใจต่อเครื่องปรุงรสท้องถิ่นที่มีรสและกลิ่นเฉพาะ (จริยา, 2564)

จะเห็นได้ว่า อาหารถนอมของคนไทด่านมีกรรมวิธีการทำที่หลากหลาย หากทว่า กรรมวิธีที่โดดเด่นคือ อาหารหมักดองซึ่งพบหลายตัวอย่างและเป็นที่นิยมกินในหมู่ชาวบ้าน อาทิ หน่อไม้ส้มและดองผักพื้นบ้านต่าง ๆ ดังนั้น หากพิจารณาอาหารหมักดองในมิติของโภชนาการถือเป็นการถนอมอาหารที่มีมาช้านาน การหมักดองอาหารทำให้เกิดอาหารแบบใหม่ขึ้นหรือมีรสชาติ

อาหารที่เปลี่ยนไป และยังทำให้คุณค่าของสารอาหารบางอย่างลดลงหรืออาจจะหายไป เช่น ในผลไม้จะมีวิตามินซีค่อนข้างมากเมื่อนำมาดองวิตามินซีก็จะหายไป หรือผักบางชนิดมีแคลเซียมค่อนข้างสูงเมื่อนำมาดองจะมีปริมาณของแคลเซียมลดลง แต่ในอาหารประเภทหมักดองจะมีโซเดียมค่อนข้างสูง เพราะในการหมักดองอาหารจะใช้เกลือค่อนข้างมาก

กล่าวโดยสรุป สำรับไทด่านและกินอยู่อย่างคนด่านซ้าย จึงเป็นประสบการณ์ปรุงแต่งและการกินที่เกิดขึ้นในพื้นที่ครัวพบว่าในเชิงกายภาพครัวไทด่านมีรูปแบบด้านองค์ประกอบของเรือนไทย อุปกรณ์ครัว การสร้างเตาไฟ ฯลฯ คล้ายกับครัวในบริบทสังคมไทย (กุลกาญจน์, 2547) ขณะเดียวกันการปรุงแต่งอาหารเป็นสำรับอาหารนั้นก็มีรูปแบบที่ใกล้เคียงกับอาหารท้องถิ่นอีสานในหลายพื้นที่ (รณิดา, 2550; วรรณวิภา, 2550) อย่างไรก็ตาม การก่อเกิดวัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องกับอาหารไทด่านในรูปแบบต่าง ๆ นับตั้งแต่มื้อของอาหาร ประเภทอาหาร เรื่องราวของ “แจ่ว” อาหารพื้นบ้านประเภทน้ำพริกที่มากสูตร สำรับอาหารตามฤดูกาล อาหารถนอมวัฒนธรรมน้ำผักสะทอน และสำรับไทด่านที่หายหรือไม่นิยม วัฒนธรรมอาหารเหล่านี้จะทำให้เห็นภาพรวมว่าการกินอยู่อย่างคนไทด่านมีทางเลือกและความหลากหลายในการเข้าถึงมื้ออาหารหนึ่ง ๆ นั้นมีคุณค่าทั้งในแง่การแพทย์พื้นบ้านและโภชนาการดังเห็นได้จากสำรับไทด่านในฤดูกาลต่าง ๆ หากเลือกกินให้เหมาะกับตัวเอง ขณะเดียวกันการกินอยู่ก็คือภาพสะท้อนให้เห็นการเปลี่ยนแปลงของระบบนิเวศ เศรษฐกิจสังคมและวัฒนธรรม ดังเห็นได้จากการศึกษาสำรับไทด่านที่หายหรือไม่นิยมทำกิน อย่างไรก็ตาม สิ่งที่น่าฉุกคิดคือวัฒนธรรมกินอยู่อย่างคนไทด่านที่กล่าวข้างต้นกำลังเปลี่ยนแปลงไป เนื่องจากในรอบ 3 ทศวรรษที่ผ่านมา ระบบการทำเกษตรแบบยังชีพเปลี่ยนมาเป็นเชิงพาณิชย์ทำให้คนไทด่านต้องเร่งการผลิต ประกอบการพัฒนาด้านเศรษฐกิจทำให้เมืองด่านซ้ายมีรูปแบบการค้าปลีกของห้างร้านเข้ามามีบทบาทมากขึ้น ดังเห็นได้จากการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและฐานทรัพยากรอาหารที่นำมาปรุงแต่งพบว่า อาหาร “สมัยใหม่”

ที่ผ่านการผลิตแปรรูปที่ซื้อขายผ่านตลาด ร้านสะดวกซื้อและร้านค้าปลีกได้เข้ามามีบทบาทต่อวิถีชีวิตคนไทด่านมากขึ้น

## ครัวไทด่าน: คน การปรุงแต่งและการกิน

การศึกษาครัวไทด่านในกรอบแนวคิดมานุษยวิทยาครัวพิจารณาได้ตั้งแต่เรือนที่อยู่อาศัย เรือนครัวและข้าวของเครื่องใช้ในครัว องค์ประกอบเหล่านี้ยังมีส่วนสำคัญต่อการทำความเข้าใจ “ประสบการณ์” การปรุงและการกิน ที่ทำให้เกิดการถ่ายทอดและเรียนรู้วัฒนธรรมการกินซึ่งมีการปรับตัวและปรับเปลี่ยนไปตามบริบททางเศรษฐกิจ สังคมและนิเวศที่เปลี่ยนไป นัยดังกล่าว อาหารจึงคล้ายกับภาษาที่จะสื่อความหมายได้ จำเป็นต้องถูกกำกับด้วยโครงสร้าง (Lévi-Strauss, 1969) ทางสังคมกำกับ ซึ่งสรุปสาระสำคัญดังนี้

ประการแรก ครัวไทด่านทำให้เห็นเรื่องราวของสถาปัตยกรรมพื้นบ้านที่มีส่วนใกล้เคียงกับเรือนพื้นบ้านในท้องถิ่นต่าง ๆ ของบริบทสังคมไทย กล่าวคือ ผ่านการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ในการจัดสรรพื้นที่บ้านออกเป็นส่วน ๆ ตามหน้าที่การใช้งาน เช่น มีการสร้างเรือนครัวอย่างเป็นกิจจะลักษณะแยกจากตัวบ้านโดยมีชานบ้านเป็นตัวเชื่อมเรือน อย่างไรก็ตาม มีบ้านหลายหลังไม่ได้จัดสรรพื้นที่ใช้สอยออกเป็นสัดส่วน คือทำเป็นเรือนโล่งใช้เป็นที่พักอาศัย ครัวหรือส่วนประกอบกิจกรรมอื่น ๆ อยู่ในที่เดียวกัน แต่จะจัดวางตำแหน่งของครัวไว้บริเวณมุมใดมุมหนึ่งของบ้าน เนื่องจากครัวเป็นที่ตั้งเตาไฟหรือส่วนที่ทำให้เกิดความร้อนหรือการปรุงแต่งอาหารที่มีกลิ่น ขณะเดียวกันก็มีส่วนคล้ายกับวิธีคิดเรื่องครัวกลุ่มชาติพันธุ์ Berber ชนพื้นเมืองในแอฟริกาเหนือในการให้ความสำคัญในการจัดวางตำแหน่งเตาไฟและอุปกรณ์ครัวต่าง ๆ (Bourdieu, 1970) เพื่อสะดวกในการจัดการและควบคุมความร้อน (Samanani & Lenhard, 2019) จะเห็นได้ว่าการจัดวางตำแหน่งครัวดังกล่าว ทั้งการแยกเรือนครัวหรือรวมห้องครัวอยู่ในบ้านล้วนสะท้อนให้เห็นวิธีคิดในการป้องกันความร้อนจาก

เตาไฟที่อาจทำให้เกิดอันตรายต่อตัวเรือนหรือเพื่อต้องการควบคุมกลิ่นจากการปรุงแต่งอาหารเข้ามารบกวนภายในเรือนบ้านหรือบริเวณที่พักอาศัย

ประการต่อมา เมื่อปรุงอาหารแล้วเสร็จ คนไทด่านส่วนใหญ่จะกินข้าวพร้อมหน้ากันตั้งเป็นวง โดยมักใช้พื้นที่ชานเรือนหรือกลางเรือนนั่งล้อมวงกินอาหาร เพื่อพูดคุยสอบถามสารทุกข์สุกดิบ ครัวจึงเป็นพื้นที่ปะทะสังสรรค์ครอบครัว แม้กรณีดังกล่าวจะไม่เหมือนกับครัวส่วนรวมในรัสเซีย ช่วงปฏิวัติประเทศ ค.ศ. 1905 ที่คนหนุ่มสาวอาศัยอาคารห้องชุดได้ใช้พื้นที่ครัวส่วนรวมพบปะพูดคุยแลกเปลี่ยนในประเด็นเศรษฐกิจ การเมืองและสังคม ซึ่งไม่สามารถพูดในพื้นที่สาธารณะได้ (Harshman, 2016) แต่ในมุมดังกล่าว ครัวไทด่านและครัวส่วนรวมของคนหนุ่มสาวรัสเซียก็เป็นเสมือนพื้นที่ที่ใช้ขัดเกลาทางสังคมและ/หรือแลกเปลี่ยนเรื่องราวในชีวิตที่เผชิญอยู่ (Clyang & Khoo-Lattimore, 2014) นัยดังกล่าว บทสนทนาในวงอาหารก็คือขั้นตอนการฝึกฝนการสร้างวินัยและการดูแลเกี่ยวกับเรื่องการดำเนินชีวิต การงานและ/หรืองานครัว อย่างไรก็ตาม ปัจจุบัน สังคมไทด่านมีการปรับเปลี่ยนการผลิตทางเกษตรแบบยังชีพมาเป็นแบบพาณิชย์ทำให้เกิดความเร่งรีบ “เสียง” ในวงอาหารเริ่มจางหายเนื่องจากการจัดสรรเวลาในวงอาหารไม่ตรงกัน (Short, 2006) กล่าวได้ว่าครัวไทด่านไม่เพียงแต่เป็นพื้นที่ใช้เตรียม ปรุงและกินอาหาร หากยังเป็นพื้นที่สร้างประสบการณ์หรือบทสนทนาในชีวิตประจำวัน หรือ “พื้นที่แห่งความทรงจำ” (Meah & Jackson, 2015) ของผู้คนที่สัมพันธ์กับครัว สิ่งที่น่าสังเกตกรณีการนั่งล้อมวงกินข้าวของครัวไทด่านยังเกี่ยวข้องกับการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นชายและหญิงผ่านห้องครัว (ดูรายละเอียดจากการวิเคราะห์ “ประการที่สี่”)

ประการที่สาม อาหารไทด่านจานหนึ่ง ๆ มีความสัมพันธ์กับเรื่องราวที่หลากหลายและซับซ้อน บ้างสัมพันธ์กับภูมินิเวศของชุมชนหรือแหล่งที่มาของอาหารจากแหล่งธรรมชาติ การเกษตรและตลาด รวมไปถึงวิธีการปรุงแต่งจนเป็นสำรับอาหาร อาหารไทด่านจึงเป็นการผสมผสานวัฒนธรรมผ่านวัตถุดิบ

และวิธีการปรุงแต่งเข้าด้วยกัน เกิดการเปลี่ยนแปลงในตัววัตถุดิบทำให้เกิดการสร้างสรรค์สิ่งใหม่ (Fox, 2015) ที่มีลักษณะเฉพาะตัว เพียงแต่ปัจจุบันมีแนวโน้มที่คนไทด่านจะหันมาซื้อวัตถุดิบเหล่านี้จากตลาดมากขึ้น เนื่องจากข้อจำกัดเวลาที่ให้ความสำคัญในการทำเกษตรเชิงพาณิชย์ หลายครัวเรือนจึงนิยมซื้ออาหารบรรจุถุงสำเร็จรูปจากร้านค้าชุมชน รถเร่ รถพุ่มพวงที่เร่เข้ามาขายในหมู่บ้านที่พ่อค้ารับมาจากตลาดด่านซ้าย และรวมจากร้านค้าปลีกซูเปอร์สโตร์ต่าง ๆ ขณะเดียวกัน อาหารบางประเภท เช่น อาหารถนอมอย่างน้ำผักสะทอน คนไทด่านสร้างอัตลักษณ์ใหม่โดย “เล่าเรื่อง” (Kraidy, 2005) เกี่ยวกับที่มาที่ไปและกระบวนการผลิตของน้ำผักสะทอนซึ่งเกิดจากการหมักและบ่มจากใบของต้นไม้ยืนต้นท้องถิ่นในหลายพื้นที่ จนกลายเป็นอัตลักษณ์เฉพาะถิ่นของคนไทด่านให้กับเครื่องปรุงรสชนิดนี้

ประการที่สี่ โดยทั่วไปสังคมไทด่าน คนทำอาหารส่วนใหญ่มักเป็นหน้าที่ของฝ่ายหญิงและมักส่งต่อความรู้เรื่องครัวให้กับลูกสาวที่เข้ามาช่วยในงานครัว ขณะที่ฝ่ายชายมักทำหน้าที่หาวัตถุดิบจากแหล่งธรรมชาติเพื่อลำเลียงส่งเข้าครัว อย่างไรก็ตาม ในบางโอกาสจะพบว่าฝ่ายชายก็เข้าครัวทำอาหารในบางมื้อ รวมถึงฝ่ายหญิงก็ออกหาอาหารจากแหล่งธรรมชาติ อย่างการหาเห็ดป่า ถือว่าผู้หญิงมีองค์ความรู้อย่างมาก คือ รู้ว่าพื้นที่ไหนมีเห็ดชนิดใดหรือสภาพอากาศที่แตกต่างจะทำให้เห็ดแต่ละชนิดออกแตกต่างกัน เป็นต้น รวมถึงการหาอาหารจากตลาดมักเป็นหน้าที่ของฝ่ายหญิงจับจ่ายใช้สอย สิ่งที่น่าสังเกต คือ พื้นที่ห้องครัวนอกจากทำให้ผู้หญิงไทด่านมีบทบาทสำคัญในการปรุงแต่ง หากแต่ครัวยังเป็นพื้นที่ที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงแสดงบทบาทการให้เกียรติผู้นำครอบครัวหรือฝ่ายชาย ดังเห็นจากกรณี เมื่อมีผู้มาเยือนบ้าน (ทั้งหญิงและชาย) แล้วต้องเลี้ยงอาหารต้อนรับ กล่าวคือ เมื่อฝ่ายหญิงทำครัวและตั้งสำรับอาหารแล้วเสร็จ จะเชิญผู้มาเยือนร่วมวงกินอาหารร่วมกับผู้นำครอบครัว โดยที่ตนเองจะยังไม่ร่วมกินอาหาร แต่จะคอยดูแลความเรียบร้อยอาหารการกิน ไม่ให้ขาดตกบกพร่องอยู่ข้างวงอาหารหรือในครัว ในมุมหนึ่ง

อาจมองว่าผู้นำครอบครัวหรือฝ่ายชายมีอำนาจเหนือกว่าฝ่ายหญิง เพราะมีสิทธิได้กินอาหารก่อนพร้อมผู้มาเยือน แต่อีกมุมหนึ่ง การดูแลอาหารการกินของฝ่ายหญิงคือสิ่งที่สร้างภูมิใจให้กับผู้นำครอบครัวและตนเอง โดยเฉพาะเมื่อผู้มาเยือนชื่นชมอาหารและการต้อนรับขับสู้ มุมมองดังกล่าว การให้บริการและกินอาหารภายหลังจากผู้มาเยือนของฝ่ายหญิงจึงหาใช่การกดทับ หากแต่เป็นเครื่องมือในการสร้างความชอบธรรมให้ฝ่ายหญิงมีอำนาจในการบริหารจัดการครัวและได้รับการยกย่องจากผู้มาเยือน (และอาจรวมทั้งผู้นำครอบครัว) ครัวไทด่านจึงเป็นพื้นที่แห่งการจัดลำดับชั้น (hierarchy) (Ceccarini, 2010) และแบ่งแยกหน้าที่ตามบทบาททางเพศ (Leach, 1991) และรวมถึงการต่อรองด้วยเหตุผลบางประการ เพียงแต่บทบาทและหน้าที่มีความยืดหยุ่น พร้อมปรับเปลี่ยนได้ตามจังหวะและโอกาส เกิดเป็น “การเมืองในห้อง” เพื่อให้ผู้คนแสดงบทบาทในความสัมพันธ์ต่าง ๆ ในระดับครัวเรือน ซึ่งมีบางมุมมองละม้ายกับงาน “ปฏิวัติที่ปลายลิ้น: ปรับรสแต่งชาติอาหารการกินในสังคมไทยหลัง 2475” (ชาติชาย, 2565) ที่มองอาหารในระดับประเทศในฐานะเครื่องมือสร้างรัฐชาติ

ประการที่ห้า หากพิจารณาครัวไทด่านผ่านประสบการณ์การปรุงแต่งและการกินอาจกล่าวได้ว่า ในแง่มื้ออาหารพบว่าคนไทด่านมักกินอาหารครบทุกมื้อหรืออย่างน้อย 3 มื้อต่อวัน แต่มีการปรับเปลี่ยนเวลาในการกินแต่ละมื้อและแต่ละครัวเรือนอาจเลื่อนไหลและไม่ตรงกันไปตามบริบทของการดำรงชีพและกิจกรรมทางการเกษตร มื้ออาหารของคนไทด่านจึงถูกจัดสรรขึ้นเพื่อตอบโจทย์ในเชิงโภชนาการด้วยชุดคำอธิบายต่าง ๆ เช่น เราควรกินอาหารให้ครบ 3 มื้อ โดยให้ความสำคัญกับมื้อเช้าซึ่งร่างกายต้องการพลังงานและโภชนาการที่ดีในการขับเคลื่อนชีวิตตลอดทั้งวัน (Fieldhouse, 1995) สิ่งเหล่านี้ล้วนสะท้อนกฎเกณฑ์ในการกำหนดความถี่จนเกิดเป็นมื้ออาหาร และรวมถึงการเลือกประเภทอาหารและการปรุงแต่งให้เหมาะกับมื้อต่าง ๆ ที่น่าสนใจ คนไทด่านถือว่ามื้อเย็น (มื้อแลง) เป็นมื้อสำคัญเพราะเสร็จจากงานเกษตรที่

เป็นงานหนักซึ่งสอดคล้องกับงานศึกษาของ Inness (2001) ที่มองว่าการทำอาหารในตอนเย็นหรือตอนกลางคืนจะมีความสำคัญมากกว่าการทำอาหารมื้อกลางวันและมื้อเช้า เนื่องจากผู้ปรุงอาหารจะสร้างความแตกต่างให้ต่างจากมื้อธรรมดาที่ถูกมองว่าเป็นมื้อปกติ

ประการท้ายสุด สำรับอาหารที่ขาดไม่ได้สำหรับคนไทด่านคือ “แจ่ว” หรือน้ำพริกพบว่า คนไทด่านทำน้ำพริกมีหลากหลายชนิด ความหลากหลายดังกล่าวสะท้อนให้เห็นวัฒนธรรมการกินอยู่ของคนไทด่านที่ใช้น้ำพริกเป็นเครื่องจิ้มกับพืชผักและเนื้อสัตว์ได้หลากหลายชนิด รวมถึงยังเป็นอาหารที่ปรุงแต่งได้ง่ายและพกพาสะดวก ประการสำคัญ หากพิจารณาแจ่วในมิติสังคมวัฒนธรรมจะพบว่า แจ่วคือสำรับสำคัญที่เชื่อมโยงฐานทรัพยากรอาหารที่สำคัญของคนไทด่าน คือ ข้าว ปลา และผักพื้นเมืองเข้าด้วยกัน แจ่วจึงเป็นอาหารสำคัญของคนไทด่านรุ่นก่อนในการใช้ประโยชน์จากฐานทรัพยากรที่ตนมีอยู่

กล่าวได้ว่า การมองครัวไทด่านในมุมมองมานุษยวิทยาครัวทำให้เห็นว่าครัวเป็นพื้นที่ทั้งเชิงกายภาพและพื้นที่แห่งการสร้างประสบการณ์โดยมีการปรุงแต่งและการกินช่วยประกอบสร้างจนเป็นสำรับอาหารที่สะท้อนความสัมพันธ์ทางสังคมของผู้คนที่เข้ามาใช้ครัวทั้งในบริบทสังคมวัฒนธรรมเศรษฐกิจและนิเวศได้เป็นอย่างดี

## ปิดครัว

ครัวไทด่านเป็นพื้นที่ของปฏิบัติการทางสังคมที่ช่วยประกอบสร้างประสบการณ์ที่สะท้อนให้เห็นจุดเริ่มต้นของการปรุงแต่งอาหารที่มี “คน” และ “ครัว” สัมพันธ์ต่อกัน ขณะเดียวกันยังสะท้อนการเมืองในความสัมพันธ์ทางสังคมผ่านห้องปรุงรสที่แฝงไปด้วยบทบาททางเพศ การจัดระเบียบความสำคัญผ่านมื้ออาหารและการพูดคุยในวงอาหารที่ซ่อนกลไกการขัดเกลาทางสังคม นอกจากนี้ ครัวไทด่านยังเป็นพื้นที่ในการสร้างสมประสบการณ์

ผ่านการปรุงแต่ละการกิน พัฒนาเป็นวัฒนธรรมการกินอยู่อย่างคนไทด่าน ประกอบสร้างเรื่องราวจนเกิดอัตลักษณ์เฉพาะจาน ประการสำคัญยังเผยให้เห็นการเข้าถึงแหล่งอาหารที่มีทางเลือกที่หลากหลายทั้งพืชผักที่ปลูกขึ้นเองและจากธรรมชาติ รวมทั้งจากตลาด ครัวไทด่านจึงถูกโครงสร้างทางสังคมกำกับให้เกิดความหมายซึ่งก่อตัวจากการผสมผสานวัฒนธรรมหลากหลายทั้งจากโครงสร้างและรูปแบบสถาปัตยกรรมพื้นถิ่นภูมิภาคต่าง ๆ ในบริบทของสังคมไทยจนเกิด “ประสบการณ์” เฉพาะตัวของ “คนไทด่าน” ผ่านเรื่องเล่าของพื้นที่ครัว เครื่องใช้ในครัว ที่มาของวัตถุดิบ การปรุง การกิน ฯลฯ

แต่สิ่งที่น่าฉุกคิดคือ วัฒนธรรมกินอยู่อย่างคนไทด่านที่กล่าวมากำลังเสี่ยงต่อภาวะเปราะบางต่อการเข้าถึงแหล่งอาหาร ดังเห็นจากการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม และฐานทรัพยากรอาหารที่ทำให้วิถีการดำเนินชีวิตในสังคมเกษตรเปลี่ยนไปจากพึ่งตนเองสู่การผลิตเชิงพาณิชย์ รูปแบบของครัวไทด่านจึงเปลี่ยนตามและคงไม่ได้ไร้ซึ่งบทบาท หากแต่เป็นการสร้างตัวตนของครัวในบทบาทใหม่ให้กับคนไทด่าน

## รายการอ้างอิง

กุลกาญจน์ แย้มนุ่น. (2547). *ครัวไทยภาคกลาง: คุณลักษณะของที่ว่างและความหมาย.* วิทยานิพนธ์สถาปัตยกรรมศาสตรมหาบัณฑิต. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

จริยา นาคำภา. (2564). *น้ำผักสะทอน: กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ในอาหารด่านซ้าย กรณีศึกษาบ้านนาดี ตำบลนาดีอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย.* วิทยานิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชามานุษยวิทยา. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ชาติชาย มุกสง. (2565). *ปฏิวัติที่ปลายลิ้น: ปรับรสการกินในแต่งชาติอาหารสังคมไทยหลัง 2475.* กรุงเทพฯ: มติชน.

ฤทัยใจจงรัก.(2518).*เรือนไทยเดิม:โครงการค้นคว้าวิจัย.*คณะสถาปัตยกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร.

รณิดา อุยมา. (2550). ศักยภาพภูมิปัญญาไทยด้านอาหารพื้นบ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือตอนบน. วิทยานิพนธ์หลักสูตรคหกรรมศาสตรมหาบัณฑิต. มหาวิทยาลัยเกษตร.

วรรณวิภา บุญคุ้ม. (2550). *ศักยภาพภูมิปัญญาไทยด้านอาหารพื้นบ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือตอนล่าง.* วิทยานิพนธ์หลักสูตรคหกรรมศาสตรมหาบัณฑิต. มหาวิทยาลัยเกษตร.

เอกรินทร์ พึ่งประชา และคณะ. (2555). *โครงการวิจัยภูมิปัญญาท้องถิ่นในการจัดการระบบอาหารชุมชน กรณีหมู่บ้านในอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย.* สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

เอกรินทร์ พึ่งประชา และคณะ. (2557). *จากป่าสู่ครัวไทด่าน*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

เอกรินทร์ พึ่งประชาและคณะ. (2560). *การสร้างศักยภาพของครัวเรือนเพื่อความมั่นคงทางอาหารของชุมชน กรณีศึกษาบ้านก้างปลา อ.ด่านซ้าย จ.เลย.* สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

เอกรินทร์ พึ่งประชาและคณะ. (2564). *การขับเคลื่อนเกษตรผสมผสาน เพื่อลดความเสี่ยงและลดภาระหนี้สินของเกษตรกรอย่างยั่งยืน.* สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

Bourdieu, P., 1970. The Berber house or the world reversed. Social Science Information, [online] 9(2), pp.151-170. Available at: <https://doi.org/10.1177/053901847000900213> [Accessed 7 January 2024].

Cai, H. (2001). *A Society without Fathers or Husbands: The Na of China.* New York: Zone Books.

Ceccarini, R. (2010). "Food Studies and Sociology: A Review Focusing on Japan." *AGLOS*. 1: 1-17. Graduate School of Global Studies, Sophia University.

Clyang, E. and Khoo-Lattimore, C. (2014). *The Pleasure and Anxiety of Eating.* South East Queensland: Griffith University Press.

Coveney, J. (2000). *Food Morals and Meaning: The Pleasure and Anxiety of Eating.* Second Edition. New York: Routledge.

DeVault M. L. (1994). Feeding the Family: The Social Organization of Caring as Gendered Work. Chicago University of Chicago Press.

Duruz, J. and Khoo, G. C. (2015). *Eating Together Food, Space, and Identity in Malaysia and Singapore.* New York: Rowman & Littlefield.

Fieldhouse, P. (1995). *Food and Nutrition, Customs and Culture.* London: Chapman and Hall.

Fox, R. (2015). *Food and Eating: An Anthropological Perspective.* Retrieved: http://www.sirc.org/publik/food_and_eating_0.html

Harshman, D., 2016. Cooking up a New Everyday: Communal Kitchens in the Revolutionary Era, 1890–1935. *Revolutionary Russia*, [online] 29(2): 211-233. Available at: <https://doi.org/10.1080/09546545.2016.1243616> [Accessed 5 January 2023].

Inness, S.A. (2001). *Dinner Roles. American Women and Culinary Culture.* Iowa City: University of Iowa Press.

Kliein, J. A., & Watson, J. L. (Eds.). (2016). The Handbook of Food and Anthropology. London and New York: Bloomsbury Academic.

Kraidy, M.M. (2005). *Hybridity: The Cultural Logic of Globalization.* Philadelphia: Temple University Press.

Leach, M. (1991). *Rainforest Relations, Gender and Resource Use among the Mende of Gola, Sierra Leone.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Lévi-Strauss, C. (1969). *The Raw and the Cooked.* Introduction to a Science of Mythology. New York: Harper & Row.

Lukanuski, M. (1998). "A Place at the Counter: The Onus of Oneness," In *Eating Culture,* edited by Ron and Brian Seitz. Albany: State University of New York Press.

Meah, A. & Jackson, P. (2015). Re-imagining the kitchen as a site of memory. *Social & Cultural Geography.* 17(4), 511-532.

Mintz, S. (2006). "Food, History and Globalization," *Journal of Chinese Dietary Culture*. 2 (1): 1-22 (In Chinese translation: 23- 38.)

Parr, J., 2002. Editor's Introduction: Modern Kitchen, Good Home, Strong Nation. *Technology and Culture*, [online] 43(4), pp.657-667. Available at: <https://www.jstor.org/stable/25148006> [Accessed 5 January 2022].

Pottier, J. (1999). *Anthropology of Food: The Social Dynamics of Food Security.* Anthropology at SOAS.

Pollan, M. (2013). *Cooked: A Natural History of Transformation.* New York: The Penguin Press.

Short, F. (2006). *Kitchen Secrets: The Meaning of Cooking in Everyday Life.* Oxford: Berg.

Samanani, F. & Lenhard, J., 2019. House and home. In: Cambridge Encyclopedia. [online] Available at: https://www.anthroencyclopedia.com/entry/house-and-home [Accessed 4 January 2024] Symons, M., 1994. Simmel's gastronomic sociology: An overlooked essay. Food and Foodways, 5(4): 333-351.

**บทปริทัศน์หนังสือ**
**(Book Review)**

# ธรรมชาติสถาปนาการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมในสมัยของทุน

**อ้างอิง**

ณภัค เสรีรักษ์. (2566). *ธรรมชาติสถาปนาการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมในสมัยทุน.* กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

โดย
พงศ์ปกรณ์ วานิช
วิทยาลัยพัฒนศาสตร์ ป๋วย อึ๊งภากรณ์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

หนังสือ *“ธรรมชาติสถาปนาการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมในสมัยของทุน”* พัฒนาขึ้นจากโครงการวิจัย เรื่อง ‘นัยสำคัญของ “พื้นที่คุ้มครอง” ต่อวิถีชีวิตของผู้คน พรรณพืช พรรณสัตว์ และภูมิทัศน์ทางชีวกายภาพ’ ซึ่งได้ถูกตีพิมพ์ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2566 มีความหนา 154 หน้า ประกอบด้วย 7 บทสำคัญ ทั้งในมิติเชิงประวัติศาสตร์และมุมมองทางมานุษยวิทยาต่อธรรมชาติ รวมถึงแนวคิดการอนุรักษ์ธรรมชาติ และความหลากหลายทางชีวภาพที่ได้รับการพัฒนาขึ้นในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 เพื่อการปกป้องคุ้มครอง “ธรรมชาติ” จากภัยคุกคามของ “มนุษย์” ตลอดจนประเด็นข้อถกเถียงเกี่ยวกับกระบวนการเปลี่ยนแปลงเชิงพื้นที่ของโครงการอนุรักษ์ธรรมชาติ หรือที่เรียกว่า “พื้นที่คุ้มครอง” “พื้นที่อนุรักษ์” “เขตอนุรักษ์” หรือ “ป่าอนุรักษ์” (protected areas) ซึ่งกลายเป็นเครื่องมือสำคัญที่รัฐใช้สร้างกฎเกณฑ์และข้อบังคับเพื่อเข้ามาควบคุมทรัพยากรธรรมชาติในเชิงการเมือง อันถือเป็นรูปหนึ่งที่โดดเด่นที่สุดของโครงการอนุรักษ์ธรรมชาติในปัจจุบัน

ในส่วนแรกของหนังสือ ได้นำเสนอถึงข้อถกเถียงมุมมองทางวิชาการในการนิยามความหมายของคำว่า “อนุรักษ์” (conservation) ภายใต้อิทธิของ

กรอบคิดแบบธรรมชาติวิทยาในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ได้อธิบายว่า การอนุรักษ์เป็นการควบคุมหรือดูแลอย่างเอาใจใส่ต่อสิ่งที่ถูกจัดว่าเป็น 'ทรัพยากรหมุนเวียน' ถึงแม้ว่าในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 ได้ให้ความสนใจกับคำว่า "ความหลากหลายทางชีวภาพ" เข้ามามีบทบาทในความหมายของการอนุรักษ์ โดยเฉพาะการอนุรักษ์ความหลากหลายทางชีวภาพที่ผูกติดกับกระบวนการสถาปนาเชิงพื้นที่และดินแดนที่มุ่งจำกัดกิจกรรมของมนุษย์ (ณภัค เสรีรักษ์, 2566, น. 6-8) ซึ่งชี้ให้เห็นว่า สิ่งที่แบ่งแยกมนุษย์ออกจากธรรมชาตินั้น มาจากการสร้างจินตภาพหรือภาพในอุดมคติของธรรมชาติ กลายเป็นกรอบคิดที่แยกมนุษย์ออกจากธรรมชาติ หรือที่เรียกว่า "ป่าปลอดมนุษย์" (wilderness) ที่จินตนาการถึงป่าที่ปราศจากการแทรกแซงของมนุษย์ ในตัวแบบลักษณะของความงามและศีลธรรม (moral laws) ที่อ้างอิงอยู่กับ "ธรรมชาติ" ถือเป็นจุดเริ่มต้นสำคัญของนัยความหมายว่าด้วยธรรมชาติในฐานะสถานที่ที่ไม่ถูกปนเปื้อนจากการกระทำของมนุษย์

"การอนุรักษ์ในสมัยของทุน" หรือ "การอนุรักษ์แบบเสรีนิยมใหม่" (neoliberal conservation) ได้ถูกตั้งคำถามภายใต้การอนุรักษ์ความหลากหลายทางชีวภาพแบบสมัยใหม่ นั้นว่า "*ทรัพยากรธรรมชาติจะถูกนำไปใช้อย่างไรภายใต้การขยายตัวทางเศรษฐกิจแบบทุนนิยม และจะสามารถอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติได้อย่างไร*" โดยคำตอบของคำถามนี้มักถูกเสนอในรูปแบบของ "การอนุรักษ์แบบเสรีนิยมใหม่" โดยมุ่งเน้นไปที่รูปแบบของพื้นที่คุ้มครอง ไม่ว่าจะเป็นอุทยานแห่งชาติ เขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าและพันธุ์พืช รวมไปถึงโครงการอนุรักษ์ ซึ่งเป็นลักษณะสำคัญของการอนุรักษ์กระแสหลัก (ณภัค เสรีรักษ์, 2566, น. 35-37) และยังเชื่อมโยงสัมพันธ์กับสถาบันต่าง ๆ อย่างธนาคารโลก กองทุนเงินระหว่างประเทศ ตลอดจนโครงการสิ่งแวดล้อมแห่งสหประชาชาติ (UNEP) สะท้อนให้เห็นถึง "กระบวนการเปลี่ยนให้กลายเป็นทุน" (capitalization) ทั้งในมิติของธรรมชาติและมิติทางสังคม ภายใต้การอนุรักษ์กระแสหลักนี้ ธรรมชาติจึงไม่ได้ถูกมองเป็นสิ่งที่แยกจากระบบเศรษฐกิจแบบ

ทุนนิยม แต่ถูกนำมาผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการผลิต และการสร้างมูลค่า (value)

โดยในกระแสของ ‘อุดมการณ์เสรีนิยมใหม่’ จากการขยายตัวของเศรษฐกิจแบบทุนนิยม ที่ได้เข้ามาครอบครองหรือแย่งชิง “พื้นที่” (spaces) ให้กลายมาเป็นปัจจัยการผลิตที่สำคัญในระบบทุนนิยม ในรูปแบบของการเพาะปลูก เลี้ยงสัตว์ โรงงานอุตสาหกรรม การทำป่าไม้ การทำเหมือง การสร้างเขื่อน ตลอดจนการแย่งชิงพื้นที่และขับไล่ผู้อยู่อาศัยเดิมออกจากป่าเพื่อสร้างพื้นที่คุ้มครองและป่าอนุรักษ์ หรือที่เรียกว่า “การสะสมทุน” (capitalist accumulation) ซึ่งเป็นกระบวนการทำให้สิ่งที่ไม่เคยเป็นส่วนหนึ่งของระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรากลายมาเป็นสินค้าที่มีมูลค่าแลกเปลี่ยน (exchange value) หรือเป็นสิ่งที่สามารถซื้อขายกันได้ เรียกกระบวนการนี้ว่า “กระบวนการกลายเป็นสินค้า” (commodification) ซึ่งปรากฏการณ์ที่สะท้อนถึงกระบวนการนี้คือ การแย่งยึดที่ดินเพื่อโครงการอนุรักษ์ธรรมชาติ ตลาดคาร์บอน การชดเชยพื้นที่ชุ่มน้ำ รวมไปถึงการชดเชยความหลากหลายทางชีวภาพ เป็นภาพฉายของความไม่เท่าเทียมกันทางสังคม และความอยุติธรรมทางสิ่งแวดล้อม โดยเฉพาะการยึดแย่งที่ดินจากชาวไร่/ชาวนา คนยากจน คนชั้นล่าง รวมไปถึงกลุ่มคนพื้นถิ่นหรือชนเผ่าพื้นเมืองที่อาศัยและดำรงชีพภายในพื้นที่ป่าที่กลายมาเป็นป่าอนุรักษ์ หรือเรียกอีกอย่างว่า “พื้นที่คุ้มครอง” (ณภัค เสรีรักษ์, 2566, น. 61-67)

สำหรับ “พื้นที่คุ้มครอง” ในฐานะเครื่องมือการสถาปนาธรรมชาติเป็นการเปลี่ยนโฉมดินแดนผ่านกระบวนการปรับเปลี่ยนคำเรียกขานใหม่ให้กับพื้นที่นั้น โดยยึดหลักแนวคิด “ธรรมชาติบริสุทธิ์” (pristine nature) ที่ปราศจากการแทรกแซงของมนุษย์ (wilderness spaces) เป็นวิธีการสร้างอุดมคติเกี่ยวกับ “ธรรมชาติ” ที่ควรค่าแก่การอนุรักษ์ ก่อให้เกิดการปรับเปลี่ยนภูมิทัศน์ทางชีวกายภาพให้สอดคล้องกับอุดมคติของป่าปลอดมนุษย์หรือธรรมชาติอันบริสุทธิ์งดงาม แนวคิดนี้จึงวางอยู่บนฐานการแบ่งแยกให้ออก

จากกันให้เป็นขั้วตรงข้ามระหว่าง “ธรรมชาติ” และ “วัฒนธรรม” (ณภัค เสรีรักษ์, 2566, น. 76-80) และในมิติของกระบวนการกลายเป็นสินค้า ไม่ได้ถูกจำกัดเฉพาะพื้นที่กายภาพในฐานะที่เป็นพื้นที่หรือทรัพยากรเท่านั้น แต่ยังรวมไปถึงการผลิตภาพลักษณ์ จินตนาการ หรือสินค้าเพื่อบริโภคในเชิงประสบการณ์ อาทิ การส่งเสริมการท่องเที่ยวเชิงนิเวศ (ecotourism) เป็นกระบวนการหนึ่งที่ทำให้ธรรมชาติกลายเป็นสินค้าที่มุ่งขายประสบการณ์ รวมถึงสร้างภาพแทนของภูมิทัศน์ทางชีวกายภาพในฐานะที่เป็นธรรมชาติในอุดมคติโดยถูกผลิตซ้ำและเผยแพร่ในฐานะการเป็น “จุดหมาย” ของนักเดินทางท่องเที่ยว (tourist destinations) (ณภัค เสรีรักษ์, 2566, น. 86-92) ชี้ให้เห็นว่า ธรรมชาติได้ถูกผลิตซ้ำผ่านนิยามความหมาย โดยธรรมชาติไม่ได้แบ่งแยกมนุษย์ออกจากโลกของธรรมชาติ แต่กรอบคิดที่แยกมนุษย์ออกจากธรรมชาติมาจากแนวคิดสมัยใหม่ที่เรียกว่า “ป่าปลอดมนุษย์” (Wilderness) เพื่อสร้างอุดมคติและจินตภาพของความดีงามและความบริสุทธิ์ของธรรมชาติ

ในสองบทสุดท้าย เป็นการยกตัวอย่างการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมในประเทศไทย และโครงการอนุรักษ์ในต่างประเทศ โดยยกตัวอย่างในกรณีศึกษาของอุทยานแห่งชาติเขาใหญ่ที่ถูกตั้งขึ้นในยุคสมัยของการพัฒนาความทันสมัยภายใต้อิทธิพลของอเมริกา เป็นตัวแบบหนึ่งของระบบอุทยานที่ได้รับอิทธิพลจากการอนุรักษ์กระแสหลักอย่างเป็นรูปธรรม โดยชี้ให้เห็นว่า ระบบอุทยานแห่งชาติของไทยเกิดขึ้นในฐานะเครื่องมือตัวบ่งชี้ “ความทันสมัย” ผ่านการอนุรักษ์ “ธรรมชาติ” ให้ปลอดภัยจากการใช้ประโยชน์ของมนุษย์ตามคำแนะนำของสหรัฐอเมริกา รวมไปถึงการได้รับการสนับสนุนการอนุรักษ์ทั้งในรูปแบบของสถาบันทางการเงิน และในเชิงวิชาการจากหน่วยงานระหว่างประเทศ ไม่ว่าจะเป็น IUCN, FAO, UNDP, USAID และ WWF แสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ของการอนุรักษ์ที่มีความเชื่อมโยงกับสถาบันหรือองค์กรข้ามชาติในกระแสของทุนนิยม (ณภัค เสรีรักษ์, 2566, น. 106-110) และอีกกรณีศึกษาที่น่าสนใจคือ โครงการอนุรักษ์อุรังอุตังระดับโลก โดยถูกนำมา

เป็นภาพแทนของสัญลักษณ์ความอุดมสมบูรณ์และความสมดุลในระบบนิเวศ เพื่อสร้างความตระหนักรู้ต่อสาธารณชนในประเด็นเกี่ยวกับสถานการณ์สิ่งแวดล้อม รวมถึงแนวทางการอนุรักษ์ที่มีลักษณะการเปิดรับนักท่องเที่ยวเข้ามาเยี่ยมชมกิจกรรม โดยเฉพาะการท่องเที่ยวเชิงอาสาสมัคร (volunteer tourism) ที่เป็นการซื้อประสบการณ์การทำงานในลักษณะของอาสาสมัคร สะท้อนให้เห็นว่า โครงการอนุรักษ์อุรังอุตังระดับโลกไม่เพียงแต่มีลักษณะข้ามชาติ (transnational) แต่รวมไปถึงความไม่เท่าเทียมทางเศรษฐกิจของทั้งซีกโลกเหนือและซีกโลกใต้ เพื่อการซื้อประสบการณ์ในประเด็น “การช่วยเหลือ” อีกด้วย (ณภัค เสรีรักษ์, 2566, น. 130-134)

หนังสือเล่มนี้ถือได้ว่า เป็นปฐมบทของการนิยามความหมายในแนวทางการ “อนุรักษ์” ผ่านบริบททางประวัติศาสตร์ในกระแสของทุนนิยมที่มีบทบาทต่อกรอบคิด “การสถาปนาธรรมชาติ” ที่มุ่งอธิบายผ่านกระบวนการเปลี่ยนผ่านให้เป็นสินค้าที่สามารถซื้อขายกันได้ในรูปแบบของ “ที่ดิน” โดยเฉพาะโครงการอนุรักษ์ต่าง ๆ ที่มีการจัดตั้ง “พื้นที่คุ้มครอง” ที่กีดกันการใช้ประโยชน์ของคนในพื้นที่ อันเป็นกระบวนการและกลไกสำคัญของการแบ่งแยกคำว่า “ธรรมชาติ” และ “มนุษย์” ออกจากกันอย่างสิ้นเชิง รวมไปถึงมุมมองทางมานุษยวิทยาต่อธรรมชาติในมิติของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และธรรมชาติ

**บทปริทัศน์หนังสือ**

**(Book Review)**

# นิเวศวิทยาการเมืองแนวสตรีนิยม

**อ้างอิง**

กนกวรรณ มะโนรมย์. (2565). นิเวศวิทยาการเมืองแนวสตรีนิยม. กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.

โดย

ปุณยนุช ณ นคร

วิทยาลัยพัฒนศาสตร์ ป่วย อึ๊งภากรณ์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

หัวใจสำคัญของหนังสือเล่มนี้คือการกล่าวถึงพัฒนาการของแนวคิดนิเวศวิทยาการเมือง แนวสตรีนิยมจากทศวรรษที่90 จนมาถึงปัจจุบัน ซึ่งเริ่มต้นด้วย **มรดกทางแนวคิดของนิเวศวิทยาการเมืองแนวสตรีนิยม** เป็นการเชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างธรรมชาติและสังคม วิเคราะห์ความสัมพันธ์ของมนุษย์ผ่านมุมมองนักสตรีนิยมและนักคิดนิเวศวิทยาการเมืองแนวสตรีนิยม โดยผู้เขียนเสนอว่านิเวศวิทยาการเมืองแนวสตรีนิยมเกิดจากการวิวาทะและแลกเปลี่ยนทางแนวคิดกับนักสตรีนิยมสามสำนัก ได้แก่ สำนักแรก ว่าด้วยแนวคิดสตรีนิเวศนิยม (Ecofeminism) มีฐานคิดจากความเป็นธรรมชาติของสตรี การกดขี่ผู้หญิงกับการทำลายหรือเอาเปรียบธรรมชาติเป็นเรื่องเดียวกัน หากธรรมชาติหรือนิเวศถูกทำลายก็เท่ากับผู้หญิงถูกทำลายและถูกเอาเปรียบ สำนักต่อมาคือ แนวคิดวิทยาศาสตร์แนวสตรีนิยม (Feminist science studies) ที่ชี้ว่า ความรู้ของผู้ชายมักเป็นที่ยอมรับว่ามีความเป็นวิทยาศาสตร์และปราศจากอคติ ในขณะที่ความรู้ของผู้หญิงถูกกระบวนการทางสังคมขับเบียดให้อยู่ชายขอบ มีฐานะต่ำต้อย และถูกกีดกันออกจากกระบวนการกระแสหลัก เพราะ

สังคมมักเชื่อว่าความรู้ของผู้หญิงไม่มีความเป็นกลางและเต็มไปด้วยอคติและอารมณ์ และสำนักสุดท้ายคือ แนวคิดการวิพากษ์การพัฒนาของสตรี (Feminist critiques of development) ซึ่งมองว่าการพัฒนาแบบยั่งยืนและการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติ ทำให้เกิดการกีดกัน กดทับ และเอาเปรียบผู้หญิงมากกว่าการเปิดพื้นที่ให้ผู้หญิงได้มีส่วนร่วมในการพัฒนา ดังนั้นนักนิเวศวิทยาการเมืองแนวสตรีนิยมยุคใหม่ พยายามเสนอประเด็นความเชื่อมโยงระหว่าง ผู้หญิง เพศสภาวะ ธรรมชาติ และสิ่งแวดล้อมกลายเป็นประเด็นการเมือง แสดงจุดยืนการสร้างความเท่าเทียม

นอกจากนี้ ผู้เขียนยังเสนอว่า**แนวคิดนิเวศวิทยาการเมืองกับนิเวศวิทยาการเมืองแนวสตรีนิยมในหนังสือเล่มนี้มีความสอดคล้องกัน กล่าวคือ** นิเวศวิทยาการเมือง หมายถึง ความเชื่อมโยงระหว่างการจัดการทรัพยากรในมิติการเมือง สังคม และเศรษฐกิจของธรรมชาติและทรัพยากร รวมถึงกระบวนการต่อสู้เรียกร้องของกลุ่มคนผู้ด้อยโอกาส เพื่อรักษาสิทธิ์ การเข้าถึงการใช้ และการควบคุมทรัพยากรบนฐานการใช้ความรู้ อำนาจ ความเป็นธรรมของการจัดการทรัพยากร แนวคิดนิเวศวิทยาการเมืองไม่เพียงแต่จ้องจะวิพากษ์วิจารณ์การจัดการทรัพยากรเท่านั้น แต่ต้องเสนอทางเลือกการจัดการทรัพยากรภายใต้ความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างเงื่อนไขทางการเมือง เศรษฐกิจและสังคม เพื่อให้การจัดการทรัพยากรดีขึ้น ลดการบีบบังคับ ลดการขูดรีด และมีความยั่งยืนมากขึ้น (Robbins, 2012 อ้างถึงโดย กนกวรรณ มะโนรมย์, 2565, หน้า 19-20) ส่วน แนวคิดนิเวศวิทยาการเมืองแนวสตรีนิยม ชี้ให้เห็นถึงจุดตัดและความซ้อนทับกันระหว่างนิเวศวิทยาการเมืองและแนวคิดสตรีนิยม คือ ประเด็นความเสมอภาค ความเป็นธรรมของยุทธศาสตร์และภาคปฏิบัติการในการเมืองว่าด้วยการจัดการทรัพยากร ซึ่งเมื่อมองประเด็นนิเวศวิทยาการเมืองผ่านมิติเพศภาวะจะพบว่า ทางอ้อม ที่ผ่านมาไม่ได้มีการพูดถึงผู้หญิงกับความสัมพันธ์ทางสิ่งแวดล้อมมากนัก ทั้ง ๆ ที่ผู้หญิงได้รับผลกระทบที่มากกว่าคนกลุ่มอื่น ทำให้ปัญหาสิ่งแวดล้อมเกิดผลกระทบกับ

ผู้หญิงอย่างรุนแรงและต่อเนื่อง ที่สำคัญการแก้ปัญหาของผู้หญิงถูกละเลยไม่นำไปปฏิบัติ ส่งผลให้การป้องกันและแก้ไขปัญหาไม่ครบรอบด้าน เช่น ในโครงการพัฒนาต่าง ๆ ที่ดึงผู้หญิงเข้ามามีส่วนร่วม เพิ่มภาระหนักให้กับผู้หญิงอีกด้วย เพราะนอกจากผู้หญิงต้องรับภาระด้านงานบ้านและงานนอกบ้านเพื่อเพิ่มรายได้ให้ครอบครัวแล้ว ยังมีภาระด้านการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมด้วย ขณะที่ผู้ชายกลับทำงานด้านเดียว พร้อมทั้งสะท้อนให้เห็นถึงความไม่เสมอภาคระหว่างชายและหญิง สิทธิการถือครองทรัพยากรและหน้าที่ในการจัดการทรัพยากรตามเพศภาวะ การเคลื่อนไหวทางสิ่งแวดล้อมว่าเป็นประเด็นทางการเมือง คือการรวมตัวเคลื่อนไหวต่อสู้ด้านสิ่งแวดล้อมของผู้หญิงก็เพื่อก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง ในเชิงนโยบายทางการเมืองและเศรษฐกิจ เพื่อสร้างความเท่าเทียมและเป็นธรรมรวมทั้งนโยบายการแก้ไขปัญหาสิ่งแวดล้อมด้วย (สัญฐิตา กาญจนพันธุ์, 2554 อ้างถึงโดย กนกวรรณ มะโนรมย์, 2563, หน้า 27-29)

ในบทที่ 6-7 ผู้เขียนนำเสนอกรณีศึกษาที่สะท้อนให้เห็นถึงความไม่เป็นธรรมจากกลไกอำนาจรัฐและนโยบายการจัดการทรัพยากรที่พรากสิทธิ์ที่ดินจากการดำรงชีพของผู้หญิง คือ **กรณีที่หนึ่ง ผู้หญิงและที่ดินในเขตเศรษฐกิจพิเศษอีสาน** จังหวัดมุกดาหาร ในประเด็นที่รัฐใช้สิทธิ์และอำนาจเพียงฝ่ายเดียว จัดการกับทรัพยากรที่ดินผ่านนโยบาย กลไกอำนาจรัฐ ปฏิรูปที่ดินเพื่อนำที่ดินของชาวบ้านมาจัดสรรให้ผู้เข้าอยู่ใหม่ พร้อมสร้างศูนย์วิจัย โดยการนำที่ดิน 1,080 ไร่ ของชาวบ้านตั้งแต่มาตั้งถิ่นฐาน เป็นมรดกตกทอดจากบรรพบุรุษถึงปัจจุบัน แต่ไม่มีเอกสารสิทธิ์ทางกฎหมาย แม้ว่าจะเป็นการกระจายสิทธิกับคนท้องถิ่นในการเข้าถึงที่ดินโดยเฉพาะกลุ่มผู้หญิง สะท้อนถึงการถูกพรากสิทธิที่ดินทำกินที่เคยถือครองไปพร้อมๆ กัน รวมถึงปัญหาเชิงโครงสร้างที่ไม่เป็นธรรมเชิงนโยบายด้วย **กรณีที่สอง การกลายเป็นเมือง ผู้หญิงและที่ดินในภาคเกษตรกรรม** จังหวัดศรีสะเกษ ได้นำเสนอประเด็นการขยายตัวของเมืองที่รุกล้ำสู่พื้นที่ชนบท เขตป่า และพื้นที่เกษตรกรรม นำไปสู่พฤติกรรมการบริโภคอาหารที่เปลี่ยนไป ส่งผลต่อการเติบโตเชิงอุตสาหกรรม รวมถึง

การพัฒนาโครงสร้างพื้นฐาน เช่น การสร้างถนน ไฟฟ้า ระบบประปา ในมุมมองของเพศภาวะ ผู้เขียนต้องการจะสื่อให้เห็นถึงความไม่เท่าเทียมกันและการสร้างความแตกต่างในการเข้าถึงโอกาสทางเศรษฐกิจระหว่างผู้หญิงและผู้ชาย ซึ่งนิเวศวิทยาการเมืองแนวสตรีนิยมทำให้เห็นว่าการพัฒนาอีสานด้วยความร่วมมือของภาครัฐ ภาคเอกชน ลดทอนโอกาสด้านต่าง ๆ ของผู้หญิง ล้วนแล้วมาจากปัญหาทางการเมืองและการพัฒนา เพราะก่อให้เกิดการจำกัดการเข้าถึงทรัพยากรทางการเมือง สร้างความขัดแย้ง ความเหลื่อมล้ำ และอำนาจที่ไม่เท่าเทียม

ทั้งสองกรณีที่ผู้เขียนได้ยกตัวอย่างมานำเสนอ ได้สะท้อนถึงปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในสังคมผู้หญิงภาคอีสาน ซึ่งถูกจำกัดจำเขี่ยว่าด้วยเรื่อง สิทธิการเข้าถึงทรัพยากรในที่ดินทำกิน ทั้ง ๆ ที่เป็นเจ้าของมาก่อนแล้ว แต่ด้วยกลไกอำนาจรัฐ หรือเล่ห์เหลี่ยมของผู้มีอำนาจได้เข้ามาเปลี่ยนแปลงสิทธิในที่ดินทำกินจึงถูกเปลี่ยนมือไป นอกจากนั้น ปัญหาเชิงโครงสร้างทางนโยบายที่เรื้อรังมานาน จากการกดทับ กดขี่ ลิดรอนสิทธิ จนทำให้บทบาทสตรีในชุมชนได้สูญเสียทุนในการดำรงชีวิตเพื่อเลี้ยงตนเองและครอบครัว คือ ทุนทางสังคม ทุนทางวัฒนธรรม และทุนเศรษฐกิจ ที่มิอาจนำกลับคืนมาได้ หากไม่มีความเข้าใจในนิเวศวิทยาการเมืองและแนวสตรีนิยมว่ามีแนวคิด ทฤษฎีพัฒนาการความเป็นมา หรือความเคลื่อนไหวขบวนการทางสังคมที่ให้ความสำคัญบทบาทสตรีมากขึ้น

**โดยสรุปแล้ว** เหตุและผลของผู้เขียนที่ต้องการสื่อถึงเนื้อหาสาระทั้งหมดของหนังสือเล่มนี้ คือให้เห็นถึงโครงสร้างทางสังคมแบบชายเป็นใหญ่ที่ดำรงอยู่มาอย่างยาวนาน ในทุกสังคม ทุกเชื้อชาติ และทุกชนชั้น บทบาทการครอบงำของผู้ชายที่มีเหนือผู้หญิงเกิดขึ้นในทุกระดับความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชาย ซึ่งแท้จริงแล้วคือการเมืองเกี่ยวกับเรื่องเพศ หรือการเมืองที่ครอบงำอยู่เหนือร่างกายผู้หญิง การมองว่าผู้หญิงเป็นสมบัติของผู้ชาย เมื่อเป็นเด็กเป็นสมบัติของพ่อแม่ เมื่อแต่งงานเป็นสมบัติของสามี และยามแก่เฒ่าเป็นสมบัติของลูกชาย ซึ่งเป็นรากเหง้าสำคัญของการเลือกปฏิบัติหรือการปฏิเสธ

สิทธิที่ผู้หญิงจะตัดสินใจในเรื่องต่าง ๆ (กฤตยา อาชวนิจกุล และกนกวรรณ ธราวรรณ, 2543) และตอกย้ำถึงประเด็นผู้หญิงและเพศสภาวะให้เห็นถึงมิติทางด้านสิทธิ การดิ้นรน ปรับตัว การต่อสู้เพื่อได้เข้าถึงทรัพยากร การควบคุม จัดการ และการใช้ทรัพยากรอย่างเท่าเทียม จากนโยบายของภาครัฐ รวมไปถึงสะท้อนให้เห็นผลกระทบที่ผู้หญิงได้รับจากความเสื่อมโทรมของทรัพยากรและระบบนิเวศ

ท้ายที่สุด หนังสือเล่มนี้เสนอให้เห็นถึงความหลากหลายในแง่มุมของนิเวศวิทยาการเมืองแนวสตรีนิยม ทั้งในเชิงวิเคราะห์ทฤษฎี หลักการ หรือการอธิบายสังคมผ่านการถ่ายทอดประสบการณ์ ได้อย่างลึกซึ้งและแหลมคม ครอบคลุมไปถึงการอธิบาย เพศภาวะ ที่กำลังเป็นประเด็นถกเถียงในสังคม โดยเฉพาะประเด็นความเสมอภาคและเท่าเทียมกันระหว่างชายหญิงในมิติทรัพยากรและนิเวศวิทยาซึ่งเหมาะกับผู้อ่านทั้งนักวิชาการและบุคคลทั่วไปที่สนใจในประเด็นดังกล่าว

## รายการอ้างอิง

กฤตยา อาชวนิจกุล และกนกวรรณ ธราวรรณ. (2543). ขบวนการทางสังคมบนมิติการเมืองเรื่องเพศและร่างกายผู้หญิง. *รายงานการวิจัยโครงการพลวัตเศรษฐกิจการเมืองไทย.* กรุงเทพ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

จงกล ลิ่วเวหา ภัทรโภคินภิบาล และ ฉัตรวรัญช์ องคสิงห์. (2563). อัตลักษณ์สตรีนิเวศนิยมกับการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม. *วารสารรังสิตบัณฑิตศึกษาในกลุ่มธุรกิจและสังคมศาสตร์.* 6(2),95-105.

สุภาภรณ์ คำดีและคณะ. (2566). ขบวนการเคลื่อนไหวของกลุ่มสตรีเพื่อปกป้องสิทธิชุมชน : กรณีศึกษากลุ่มรักษ์บ้านเกิด. *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มมร.วิทยาเขตภาคอีสาน.* 4(3),47-57.